Des hl. Apostels Paulus Brief an Philemon.

Eingehender Kommentar und zugleich Einführung in die Paulusbriefe.

Von

Dr. Engelhard Eisentraut,

Privatdozent an der Universität Würzburg.

Würzburg

Druck und Verlag: C. J. Becker Universitäts-Druckerei

1928.


Cres
cat Sci
entia
Vita
Exco
latur

Des hl. Apostels Paulus
Brief an Philemon.

Eingehender Kommentar und zugleich Einführung in die Paulusbriefe.

Von

Dr. Engelhard Eisentraut,
Privatdozent an der Universität Würzburg.

Würzburg
Druck und Verlag: C. J. Becker Universitäts-Druckerei
1928.

Imprimatur

Würzburg, 23. September 1928.

Dr. Weidinger, vic. gen.

L. S.

Vorwort.

Der vorliegende Kommentar hat, wie schon aus dem Untertitel ersichtlich ist, einen doppelten Zweck. Einmal will er auf Grund gewissenhafter Einzelexegese, bei der auch ältere und älteste Erklärer sowie die Vulgata gebührend berücksichtigt sind, das philologische, literarische, menschliche und religiöse Verständnis für diese kleinste, aber liebenswürdige aus der Schriftstellerei des Völkerapostels uns erhaltene Urkunde fördern, dann aber auch, soweit das bei ihr möglich ist, in sprachlicher und gedanklicher Hinsicht eine brauchbare Basis für das eindringliche Studium der größeren und größten Paulusbriefe bieten. Im textkritischen Apparat, zu dem neben Tischendorfs Oktava auch v. Sodens große Arbeit verwendet wurde, sind die Minuskelhandschriften nach Gregorys Bezeichnung, die Majuskeln dagegen in der alten Zitationsweise nach großen Buchstaben angeführt.

Zwei mir erst kürzlich bekannt gewordenen Arbeiten, P.-L. Couchoud, Le style rythmé dans l'épître de Saint Paul à Philémon (Revue de l'histoire des religions, 1927, 129—146) und Giov. Parisi, La prima dimora di S. Paolo a Roma, Alba 1927 (XX und 158 S.) verdanke ich reiche Anregung. Trotz der Zurückhaltung, die ich mir gegenüber dem Versuche, auch neutestamentliche Schriften aus dem Rhythmus der Sprache zu erklären, auferlegen muß, bekenne ich gerne, daß Couchoud, der den Phmbrief in 8 Strophen von je 8 Zeilen zerlegt, vielfach eine Bestätigung meiner eigenen Auslegung (z. B. auch der schwierigen Verse 4—7) gebracht hat. Und wenn ich auch Parisi, der in schöner, warmer Sprache auf Grund der Überlieferung und der Quellen den ersten Aufenthalt des hl. Paulus in Rom an die Stelle der heutigen Straße Alla Regola (auf dem linken Tiberufer nächst der Isola Tiberina) versetzen zu müssen glaubt, wegen anderer Anschauung nicht zustimme, so kommt mir seine Ansicht doch in zweiter Linie am wahrscheinlichsten vor.

Würzburg, den 18. Okt. 1928.

Engelhard Eisentraut.

Inhaltsverzeichnis.



Literatur.

Formales: G. Ghedini, Lettere Cristiane dai papyri Greci Osten, Tübingen ^{4}1923; I. N. Schaefer, Institutiones scripturisticae I, Moguntiae 1790, pag. 319; M. Hetzenauer, Biblia Sacra Vulgatae Editionis, Ratisbonae et Romae 1914, pag. 1162; R. Cornely, Historica et criticae Introductionis in u. T. libros sacros Compendium, Parisiis ^{6}1909, pag. 585; K. Rösch, Der Aufbau der heiligen Schriften des Neuen Testamentes, Münster i. W. 1905, S. 113; H. Appel, Einleitung in das Neue Testament, Leipzig 1922, S. 66; J. Bauer, Kurze Übersicht über den Inhalt der Neutestamentlichen Schriften, Tübingen ^{2}1925, S. 48.

Zur Sklavenfrage: Döllinger, Heidenthum und Judenthum, 1857, S. 673—678. 704—712. Jo. Frid. Gruner, Introductio in antiquitates Romanas, 1782, p. 342—348. Wallon, Histoire de l'esclavage dans l'antiquité, ^{2}1879, Ebeling, Die Sklaverei von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, 1889. Felten, Neutestamentl. Zeitgeschichte II (1910), S. 423—431. Meffert, Das Urchristentum II, S. 228—261. K. Pieper, Paulus 1926, S. 160—163.

Neuere Kommentare und Abhandlungen: Beet, A commentary on S. Paul's epistle to the Ephesians, Philippians, Colossians and to Philemon. 1890. Bleek, Vorlesungen über die Briefe an die Kolosser, den Philemon und die Ephesier, 1865. Bisping, Erklärung des zweiten Briefes an die Thessalonicher, der drei Pastoralbriefe und des Briefes an Philemon, ^{2}1865. Damman, Philemon, 1903. Demme, Erklärung des Briefes an Philemon, 1844. Dibelius M. in Lietzmanns Handb. z. NT III, 2 (1913, ^{2}1926). Ellicot, A commentary critical and grammatical on St. Paul's epistles to Philippians, Colossians and to Philemon, ^{5}1888. Ewald H., Die Sendschreiben des Apostels Paulus, 1857. Ewald P. in Zahns Komm. z. NT (^{2}1910), X 262—85; Einl. 1—8. Farrar, The life and work of St. Paul o. J. II 468—81. v. Flatt, Vorlesungen über die Briefe Pauli an die Philipper, Kolosser, Thessalonicher, Philemon (hrsg. von Kling, 1829). Hagenbach, Pauli epistulam ad Philomonem interpretatus est, 1829. Haupt in Meyers Krit. exeg. Komm. über d. NT ^{8}VIII/IX : VIII 177—198; Einl. 2—10. Knabenbauer in Cursus Scripturae sacrae V, 1913. Koch, Commentar über den Brief Pauli an den Philemon, 1846. Leeuwen, Paulus Zendbrieven aan Efeze, Colosse, Filémon en Thessalonika uitgelegd, 1926. Lightfoot, St. Paul's epistles to the Colossians and to Philemon. 1875, ^{8}1886. Lueken in: Die Schriften des NT (Göttingen ^{3}1917) II 335—39. Maclaren, The epistles to the Colossians and Philemon. 1887.

Maßl, Erklärung der hl. Schriften des NT X (1845) 55—73.
Meinertz in: Die Gefangenschaftsbriefe des hl. Paulus, 1917, 92—103.
Michaelis, Paraphrasen und Anmerkungen über die Briefe Pauli an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher, den Timotheus, Titus und Philemon, 1750, ²1769.
Niemeyer, 1802 (Haller Programm).
Oltramare, Commentaire sur les épitres de S. Paul aux Colossiens, aux Ephésiens et à Philémon, 1891 f. I (1891).
van Oosterzee, Die Pastoralbriefe und der Brief an Philemon (J. P. Langes, Theol.-homilet. Bibelwerk NT Teil XI), 1861.
Petermann, Pauli epistola ad Philomonem ad fidem versionum orientalium veterum una cum earum texta orginali graecs edita, 1844.
Bernardinus a Piconio, Epistolarum B. Pauli Apostoli triplex expositio, III (1847) 215—225.
Rothe, Pauli ad Philomenem epistolae interpretatio hist. exeget, 1844.
Sadler, The epistles of St. Paul to Titus, Philemon and the Hebrews, 1890.
Schmid L. Chr. G., Pauli Apostoli ad Philemonem epistola graece et latine illustrata, 1786.
Schumann, Paulus an Philemon, 1908.
v. Soden in: Handkomm. z. NT III, 1 (²1893).
Storr G. Chr., Interpretatio epistolii ad Philemonem in: Opuscula academica II, 221 ff. Dissertatio in ep. Pauli ad Col. (II pars), 1787.
de Wette, Kurzgef. Handb. z. NT Bd. 2, Tl. 4 ²1847, 77—85.
Wiesinger, Die Briefe des Apostels Paulus an die Philipper, an Titus, Timotheus und Philemon (Olshausens Bibl. Commentar 5. Bd., 1. Abt.), 1851.
Holtzmann H. J., Der Brief an Philemon krit. untersuchtZ w Th 1873, 428 ff.); Meinertz, Der Philemonbrief und die Persönlichkeit des Apostels Paulus, 1921; Nägeli, Der Wortschatz des Apostels Paulus, 1905; Zahn, Skizzen aus dem Leben der alten Kirche, ³1908.

Die Abkürzungen für Zeitschriften sind die üblichen.

Einleitung.

1. Die Bedeutung des Briefes an Philemon.

Über die Bedeutung dieses kleinsten Paulusbriefes haben sich die verschiedensten Zeiten völlig übereinstimmend geäußert. Es seien nur einige Stimmen aus dem Altertum, dem Mittelalter und der Neuzeit angeführt.

Der hl. Johannes Chrysostomus († 407) bemerkt in seinen Homilien über das Briefchen, daß es trotz seiner Kürze und Einfachheit mehrere überaus praktische Lehren enthalte: 1. Keinem Menschen, auch einem flüchtigen Sklaven nicht, ist der Weg zur Gnade und zum ewigen Heile verbaut. Man darf an keines Menschen Rettung verzweifeln, und wäre er auch noch so betrügerisch, noch so verkommen, noch so verstockt; denn von dieser Art war Onesimus, um dessentwillen der Brief geschrieben wurde, als Sklave, Dieb und Phrygier. 2. Es ist Christenpflicht, sich auch ganz niedrigstehender Menschen wie der Sklaven und Flüchtlinge in liebevoller Sorge anzunehmen. 3. Die Gewinnung für das Christentum kann niemals Grund zur Sklavenemanzipation, zu widerrechtlicher Änderung der sozialen Lage sein. Darum sendet Paulus den Onesimus auch nach seiner Bekehrung seinem rechtmäßigen Herrn Philemon zurück. 4. Sklaven, die sich durch Tugend auszeichnen, dürfen nicht verachtet werden, sondern verdienen Liebe und Förderung. So wurde Onesimus, nachdem er Reue über seine Schuld gezeigt, mit Philemon ausgesöhnt, brachte es zu einem tüchtigen Mann und Lehrer und nach des Timotheus Tod zum Bischof von Ephesus. Bereits als Sklave wird er vom Apostel sein Kind genannt.

Ganz ähnlich äußert sich der größte wissenschaftliche Exeget der alten Kirche, Theodor von Mopsveste († 428) in seiner (lateinisch erhaltenen) Erklärung der kleineren Paulusbriefe (Migne PG 66 und ed. Swete II 261 ss.) über den Wert und die Bedeutung des Phm, wo er seine Kanonizität zu verteidigen hat.

Im Mittelalter folgt Theophylakt (11. Jahrh.) in seinem Kommentar den Spuren seines großen Vorbildes Chrysostomus, den er vielfach ausschreibt.

Der hl. Thomas von Aquin geht in seinem Prologe zum Phmkommentar aus von der Stelle Sir 33_{31}: „Wenn du einen treuen Sklaven hast, sei er dir wie deine Seele usw." um die biblisch-christlichen Grundsätze für das Verhältnis zwischen Herrn und Sklaven darzulegen. Der alttestamentliche Weise zeige dafür drei Gesichtspunkte auf: 1. was von seiten des Sklaven erfordert werde, 2. wie die Gesinnung des Herrn gegen den Sklaven beschaffen sein müsse, 3. wie der Sklave zu gebrauchen sei. Von seiten des Sklaven werde Treue gefordert; darin beruhe das vom Sklaven zu leistende Gute. Denn was er habe und was er sei, müsse er dem Herrn geben. „Der treue und kluge Sklave" (Mt 24_{45}). Die Bedingung „wenn er treu ist", werde gestellt, weil sich Treue nur bei wenigen finde. „Wer wird einen treuen Mann finden?" (Spr 20_{6}). Gegen einen solchen Sklaven muß ein Herr wie gegen einen Freund gesinnt sein. Daher heißt es: „Er sei dir wie deine Seele!" (Sir 33_{31}). Das ist ja die Eigenart der Freunde, daß ihre Seele im Wollen und Nichtwollen nur eine ist. „Die gläubige Menge war ein Herz und eine Seele" (AG 4_{32}). Daß eine Art Übereinstimmung zwischen Herrn und Sklaven besteht, läßt sich daraus ersehen, daß der Sklave zum Freunde wird. Sein Gebrauch besteht darin, daß er wie ein Bruder behandelt wird; denn er ist wirklich ein Bruder sowohl der natürlichen als auch der durch die Gnade bewirkten Abstammung nach: der natürlichen Abstimmung nach, weil er von demselben Schöpfer stammt. Job 31_{13}: „Wenn ich es verschmähte mit meinem Sklaven nach Recht zu handeln,..." Mal 2_{10}: „Haben wir

nicht alle einen Vater? Hat uns nicht ein Gott geschaffen?" Die durch die Gnade bewirkte Abstammung ist aber ebenfalls bei allen die gleiche: „Alle, die ihr in Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Es gibt keinen Juden, keinen Griechen, keinen Sklaven, keinen Freien, keinen Mann und kein Weib; denn ihr alle seid eins in Christus Jesus" (Gal 3_{27}f.). „Ihr seid alle Brüder" (Mt 23_{8}).

Erasmus von Rotterdam († 1536) urteilt mit Rücksicht auf die feinen, zart ausgedrückten Gedanken, den durchsichtigen Stil, die Geschlossenheit und Kraft der Beweisführung, die dieses Billet zu einem vollkommenen Muster der Beredsamkeit und Briefstellerkunst machen, folgendermaßen: „Was hätte selbst von Tullius (Cicero) in einer solchen Angelegenheit Feineres gesagt werden können? Es müßten denn Leute, die bloße Namenchristen, in ihrem Herzen aber Christus völlig feindlich gesinnt sind, nur das Heidnische für gelehrt und fein erachten" (Anm. zu V. 20 des Phm).

Cornelius a Lapide († 1637) schließt die Einleitung zu seinem Kommentar über den Phm mit folgender Mahnung: „Lernt hier, Christen, lernt, ihr Seelenhirten, die Armen, Knechte und Mägde nicht zu verachten, sondern ihnen eure besondere Sorge zuzuwenden! Denn sie sind eure Schafe und haben ebenso edle Seelen wie die Reichen, mit dem kostbaren Blute Christi erkauft. Deshalb wird sie Gott am Gerichtstage von euch zurückfordern. Denn um ihretwillen stieg Christus vom Himmel herab, von dem ein von Isaias (61_{1}) vorausgesagter und gefeierter Ausspruch lautet: *Den Armen wird die frohe Botschaft verkündet* (vgl. Mt 11_{5}; Lk 7_{22}). Solche wählt Gott aus; denn sie sind demütiger, belehrbarer, leitsamer und deshalb der Gnade und des Heils fähiger als die Reichen. *Hat nicht Gott,* sagt der hl. Jakobus (2_{5}), *die Armen in dieser Welt erwählt zu Reichen im Glauben und zu Erben seines Reiches, das Gott denen verheißen hat, die ihn lieben?*"

Ernest Renan († 1892), der so viele falsche und bitterböse Urteile gefällt hat, nennt unsern Brief „un vrai petit chef-d'œuvre de l'art épistolaire" (Antichrist 96) und

sagt von ihm: „Peu de pages ont un accent de sincérité aussi prononcé; Paul seul, autant qu'il semble, a pu écrire ce petit chef-d'œuvre“ (St. Paul, Introd.) Im gleichen Sinne äußert sich A. Sabatier (L'apôtre Paul 234): „Ce ne sont que quelques lignes famillières, mais si pleines de grâce, de sel, d'affection serieuse et confiante, que cette courte épître brille comme une perle de la plus exquise finesse dans le riche trésor du Nouveau Testament“.

In geradezu klassischer Form sagt Adolf Deißmann (*Paulus*, [2]1925, 14—16): „Wer den intimsten Charakter der Paulusbriefe am leichtesten kennen lernen will, darf nicht mit dem jetzt am Anfang des Corpus Paulinum stehenden Römerbrief beginnen. ... Man sollte besser mit dem Philemonbriefe beginnen. Dieser ist der kürzeste und wohl auch der brieflichste Paulusbrief, auf ein einziges Papyrusblatt geschrieben, wie zahlreiche gleichzeitige Briefe aus Ägypten auch. Bei ihm versagt die doktrinäre und literarische Auffassung völlig. Es ist eine Entgleisung des historischen Urteils nicht bloß, sondern auch des menschlichen Geschmacks, wenn man dieses köstliche Blatt als einen Traktat über die Stellung des Christentums zur Sklaverei bezeichnet hat. Da hat man aus Menschen Begriffe und aus einem vertrauten Briefchen ein Buch gemacht: Paulus ist unpersönlich geworden zum „Christentum“, aus dem Sklaven Onesimus ist „die Sklaverei“ geworden. Dabei ist tatsächlich alles so überaus einfach. Dem im Innern von Kleinasien in Kolossä wohnenden Christen Philemon war der Sklave Onesimus entlaufen. In der großen Hafenstadt Ephesus (?), die in wenigen Tagemärschen zu erreichen war, hoffte er wohl sich verbergen zu können, wurde dort aber wahrscheinlich verhaftet und lernte den, wie ich glaube, ebenfalls in Ephesus (?) gefangen sitzenden Paulus im Gefängnis kennen. Paulus bekehrte den Mann zum Evangelium und sandte den Entlaufenen (dessen Geldschuld er vielleicht der Gefängnisbehörde gegenüber übernommen hatte) zu seinem Herrn zurück. Das Briefchen, das er ihm mitgab, bittet für den „Nichtsnutz“ um Verzeihung und

freundliche Wiederaufnahme. Ein Momentbild urchristlicher Seelenleitung ist dieser Brief; der ganze Zauber einer einzigartigen Persönlichkeit ist über diese Pauluszeilen ausgegossen: christliche Gesinnung vereint sich mit griechischer Feinheit und weltmännischem Takt. Obwohl ein Gefangener, schreibt Paulus in vollster Ruhe; eine selige Heiterkeit leuchtet aus seinem Auge, er öffnet die Schätze seines Vertrauens, appelliert an Brudergesinnung und Heilandsliebe und weiß: diese Mächte sind unwiderstehlich. Dabei keine Spur von Trivialität in der Behandlung einer an sich trivialen Sache, kein Wort ist unbedeutend, eine starke und doch elastische Seele offenbart sich dem vertrauten Freunde." Wo Deißmann über den Charakter des Apostels handelt (a. a. O. S. 54), bemerkt er: „Denkmäler dieser Weichheit sind der innige Philipper- und der zartfühlende Philemonbrief."

Max Meinertz, dem wir auch einen guten Kommentar zum Phm verdanken (s. Literaturverzeichnis!), unternahm es in seiner Rektoratsrede (Der Philemonbrief und die Persönlichkeit des Apostels Paulus, 1921), „dem Menschen Paulus einmal ins Auge zu schauen, ein Bild von der überlegenen Klugheit, dem feinen, zarten Taktgefühl und der selbstlosen, vornehmen Liebesgesinnung des Apostels erstehen zu lassen" (S. 5). Nach Meinertz kann die Form der Gedanken unseres Briefchens nicht mechanisch in die Gegenwart übertragen werden, da sich die äußeren, sozialen Verhältnisse, die es widerspiegelt, im Laufe der Jahrhunderte völlig geändert haben. Aber das Wesentliche, was es gerade auch in unserer gärenden, unfertigen Zeit so eindrucksvoll erscheinen läßt, der Geist, die Gesinnung ist unsterblich (S. 25).

Die eigentliche Bedeutung des Philemonbriefes für unsere Zeit beruht darin, daß er uns zeigt, wie ein von den stärksten religiösen Impulsen getriebener und von den reinsten Anschauungen erfüllter Genius einem sittlich und gesellschaftlich gedrückten

Menschen zu Hilfe eilt und auch ihm das Christentum zum „Evangelium“ macht.

2. Die äußere Form und der Aufbau des Philemonbriefes.

Velut perfectum stili epistolaris exemplar haud immerito haec epistola habetur.

Cornely-Hagen, Compendium, ^{6}1909, 585.

Der Brief an Philemon ist das übersichtlichste Schema der Paulusbriefe, die bekanntlich enge Verwandtschaft mit dem antiken griechischen Profanbrief überhaupt und dem der hellenistischen Zeit insbesondere aufweisen. Der antike griechische Brief hat nun folgende Bestandteile: 1. das Präskript, das den Namen des Absenders im Nominativ und den des Empfängers im Dativ sowie den Eingangsgruß χαίρειν sc. λέγει enthält, 2. den Gegenstand, um dessentwillen man schreibt, 3. Grußbestellungen und (oder) Grußaufträge, 4. den Schlußgruß ἔρρωσο oder ἐρρῶσθαί σε εὔχομαι. Paulus erweitert dem Profanbrief gegenüber das Präskript und trennt den Eingangsgruß durch Einschübe vom Namen des Empfängers. Sich selbst kennzeichnet er meist als Apostel, nur im 1 Th legt er sich überhaupt keinen Titel bei. Für das profane χαίρειν setzt er χάρις und fügt *καὶ* εἰρήνη bei, verbindet also den hellenistischen mit dem semitischen Gruß. Die Adresse, die im Profanbrief nur den Namen des Empfängers, manchmal auch dessen Titel oder Stellung zum Absender enthält, erfährt bei Paulus durch eingehende Charakterisierung in der Regel eine bedeutende Erweiterung. Den Hauptteil des Briefes eröffnet Paulus mit einer Danksagung an Gott für die den Adressaten erteilten Gnaden (εὐχαριστῶ 1 Ko 1_4; Phm 4; Ph 1_3; εὐχαριστοῦμεν 1 Th 1_2; Kol 1_3; εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν 2 Th 1_3; χάριν ἔχω 2 Ti 1_3; εὐλογητὸς ὁ θεός 2 Ko 1_3; Eph 1_3). Aber auch schon die Profanbriefe zeigen manche Erweiterungen des normalen Schemas. Statt des profanen ἔρρωσο am Schluß gebraucht Paulus vielfach χάρις, aber nie mit *καὶ εἰρήνη*.

In der Regel schrieb Paulus seine Briefe nicht selber, sondern diktierte sie einem andern in die Feder. Rö 16_{22} wird Tertius ausdrücklich als Briefschreiber genannt, 1 Ko 16_{21} ausdrücklich bemerkt: ὁ ἀσπασμὸς τῇ ἐμῇ χειρὶ Παύλου, woraus erhellt, daß das übrige von fremder Hand geschrieben ist. Außer diesen kurzen Bemerkungen stammen von Pauli Hand wahrscheinlich das Billet an Philemon (V. 19: ἐγὼ Παῦλος ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρί) und sicher Gal 6_{11-18} (V. 11: ἴδετε, πηλίκοις ὑμῖν γράμμασιν ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρί), wenn nicht der ganze Brief. Aus der angeführten Selbstironisierung scheint der Schluß berechtigt, daß der Apostel überhaupt eine schwere Hand geführt hat.

Wie alle Paulussbriefe ist auch der an Phm gebaut. Er läßt sich folgendermaßen disponieren:

A. Einleitung (V. 1—3):
  1. Adresse (V. 1—2),
  2. Eingangsgruß (V. 3).

B. Hauptteil (V. 4—20):
  1. Danksagung (V. 4—7),
  2. Bitte für Onesimus (V. 8—20):
     a) Die Vorbereitung (V. 8—16),
     b) Die eigentliche Bitte (V. 17—20).

C. Schluß (V. 21—25):
  1. Zusammenfassung (V. 21),
  2. Ankündigung eines Besuchs (V. 22),
  3. Grußbestellung (V. 23—24),
  4. Schlußgruß (V. 25).

3. Die Situation des Briefes.

Der alte [1]) und augenblicklich gefangene [2]) Apostel richtet dieses kurze Billet an den einst von ihm für das Christentum gewonnenen [3]) Philemon [4]), dessen Sklave Onesimus [5]) ihm entlaufen war [6]), von dem gefangenen Paulus aber be-

1) V. 9 πρεσβύτης. Vgl. aber dazu den Komm.
2) V. 1. 9. 10.
3) V. 19.
4) Siehe Komm. V. 1 s. v. Φιλήμονι.
5) V. 10 und Komm. V. 10 s. v. Ὀνήσιμον.
6) V. 15 ἐχωρίσθη.

kehrt wurde[7]) und jetzt mit Tychikus (Kol 4_{7-9}) zurückgeschickt wird[8]). Paulus bittet um freundliche Aufnahme des gebesserten Flüchtlings[9]) und bietet die schriftliche Bürgschaft vollen Schadenersatzes[10]). Aus V. 1, wo Timotheus als Mitbriefsteller genannt ist, darf man wohl schließen, daß er das Handschreiben vorher mit diesem treuen Mitarbeiter besprochen hat. Der Gruß an Apphia, Archippus und die Gemeinde in Philemons Haus (V. 2) sowie die Ankündigung baldigen Besuches (V. 22) soll offenbar die Bitte des Apostels unterstützen. Außer Timotheus weilen noch vier Mitarbeiter: Markus, Aristarchus, Demas und Lukas sowie der Kolosser Epaphras, der als Mitgefangener bezeichnet wird, beim Apostel (V. 23 f.)[11]).

Mit dem Phm ist offenbar gleichzeitig der Kol geschrieben, weil sich nach den Personalnotizen im Phm 23 f. und Kol 1_7; $4_{10.12.14}$ dieselben Leute um Paulus befinden, nämlich Timotheus, Aristarchus, Markus, Lukas, Demas (Jesus Justus, vgl. Kol 4_{11} und unten Kommentar zu V. 23!) sowie die beiden Kolosser Epaphras und Onesimus. Dazu kommt, daß die Lage des Apostels in beiden Briefen ganz die gleiche ist: er befindet sich in Gefangenschaft. Der Ort wird allerdings nicht genannt, aber die Tradition nennt Rom. Manche Kritiker versuchen Cäsarea Palästinä als einzig in Frage kommende Stadt zu erweisen[12]), andere,

---

[7]) V. 10. [8]) V. 12.

[9]) V. 17. 11. [10]) V. 18 f.

[11]) Über diese Personen siehe Komm. V. 2 und 23 f.

[12]) Zuerst Dav. Schulz (St Kr 1821) und in der Folge bis in die neueste Zeit eine ganze Reihe von Gelehrten wie Schneckenburger (Beiträge z. Einl. 1832), Schott, Böttger, Wiggers, Meyer-Franke, Reuß, Bungerer, Tiersch (Apost. Zeitalter 1852), Hausrath, Pfleiderer, Hilgenfeld, Sabatier, Lipsius, Zittel. Erich Haupt (Meyers Komm. [8]VIII/IX, 70 ff) kann den Phm Kol und Eph nur unter der Voraussetzung der Abfassung in Cäsarea als echt anerkennen, während er den Ph wie manche der Genannten (Hausrath, Pfleiderer, Hilgenfeld, Lipsius; dazu Renan, Aubé, Davidson, Hitzig) ebenso bestimmt nach Rom verweist. Aber seine Gründe gegen die römische Abfassung sind ebenso wenig durchschlagend wie die von ihm so charakterisierten gegen die cäsarensische.*

wie neuestens wieder A. Deißmann[13]), plädieren für eine vorübergehende Haft in Ephesus. Darüber ist zwar aus den Quellen nichts zu erheben, aber nach 2 Ko 11 $_{23}$ kann die Ansicht sich wenigstens auf eine Möglichkeit berufen. Nimmt man Ephesus als Haftort an, dann müßten allerdings die gegen die Tradition vorgebrachten Schwierigkeiten schwinden: man könnte leicht verstehen, wie ein aus Kolossä entlaufener Sklave und sein Landsmann Epaphras zum Apostel kam und dieser selbst dem Philemon einen Besuch in absehbarer Zeit ankündigen kann, da Kolossä nur wenige Tagereisen von der Provinzialhauptstadt Ephesus entfernt liegt. Deißmann aber ist gewissenhaft und vorsichtig genug um seine Auffassung als „Hypothese" und nur als „sehr wohl möglich" zu bezeichnen.

Und doch ist auch der traditionellen Annahme, die genannten Gefangenschaftsbriefe seien in Rom geschrieben, ein ernstes oder gar erschütterndes Bedenken nicht entgegenzustellen. Es ist sehr fraglich, ob Paulus in einer anderen Gefangenschaft, etwa in der zu Cäsarea, wo er im Palaste des Prokurators untergebracht war, sich so ungehindert hätte bewegen können wie in der römischen, die

[13]) Licht von Osten, [4]1923, 201 f. und besonders Paulus, [2]1925, 13 f Anm. 2, wo zahlreiche für Ephesus eintretende Literatur zitiert wird. Deißmann vertritt diese Hypothese seit 1897 (L. v. O. 201 Anm. 4; Paulus 13 Anm. 2). L. v. O. 201: „Die Gefangenschaftsbriefe werden, wenn man mit ihrer Brieflichkeit ernst macht, vielleicht am meisten gewinnen. Die Probleme ihrer Entstehungsgeschichte wird man, die brieflichen Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten abwägend, mehr und mehr von dem toten Geleise der Alternative „Rom oder Cäsarea" abschieben und mit der Vermutung zu lösen suchen, daß der Kolosser- mit dem Philemonbrief und der „Epheser" (Laodizener)-Brief, aber auch der Philipperbrief, aus einer ephesischen Gefangenschaft (oder verschiedenen Haftperioden in Asien) stammen". Anm. 4: „Der aufmerksame Leser der Paulusbriefe wird leicht Belege für die ephesinische Gefangenschaft des Paulus finden." * Nach O. Holtzmann, Das Neue Testament, 1926, I S. XXV kann der Phm in Cäsarea geschrieben sein, da Aristarch (V. 24), Tychikus und Timotheus (V. 1) mit Paulus nach Jerusalem kamen und wohl auch in Cäsarea waren (AG 27 $_{2}$; 20 $_{4}$; Ph 1 $_{1}$). *

nach AG 28 $_{30}$f eine leichte zu nennen ist, ob ihm anderswo der freie Umgang mit seinen Freunden und den Abgesandten der Gemeinden in dem Maße ermöglicht war, wie es z. B. die Aufnahme und Bekehrung des Sklaven Onesimus voraussetzt [14]). Solange für eine cäsarensische oder ephesinische Gefangenschaft als Ort der Abfassung der Gefangenschaftsbriefe keine besseren Gründe und keine neuen Zeugnisse beigebracht werden, halte ich an **Rom** als Ort der Absendung des Phm fest. Es wäre nicht allzu schwer, eine neue Hypothese aufzustellen, allein damit ist der Wissenschaft, die nicht unbedingt immer Neues zu bringen, sondern einfach die Wahrheit zu erforschen hat, noch nicht gedient. Solange eine uralte Überlieferung durch innere oder äußere Gründe nicht selber zu ihrer Aufgabe zwingt, ist es unnötig, ja ungerechtfertigt, von neuem unsichere, nicht zu beweisende Behauptungen an ihre Stelle zu setzen.

Nimmt man Rom als Haftort des Apostels an, so erhebt sich die weitere Frage, wo in der ausgedehnten Stadt seine Wohnung, die Stätte, an der mit den übrigen Gefangenschaftsbriefen auch unser Phm geschrieben wurde, lag. Es ist

---

[14]) Holtzmann, Einl. S. 247f: „Sobald der Flüchtling Reue fühlte oder in bedrängte Umstände gerieth, suchte er den Apostel auf, der damals gefangen war ($_{1\ 9\ 10\ 23}$) sei es in Cäsarea, wohin jener zu Fuß gelangen konnte, sei es in Rom, wohin über Ephesus von Kolossä der Gelegenheiten viele, und zwar mit der hier erforderlichen Schnelligkeit, führten (Strabo XIV 2 $_{29}$) und wo auch Versteck und Unterkunft zu finden war. Der Apostel aber war nach Act 28 $_{30}$ daselbst jedenfalls zugänglicher als im militärisch besetzten Palast des Herodes in Cäsarea, wo der Procurator wohnte und nach Act 23 $_{35}$ auch seine Gefangenen verwahrte.“ Dazu kommt, daß zwar nicht gerade der Phm, wohl aber die beiden Briefe an die Kolosser und Epheser eine spätere Zeit voraussetzen, wiewohl auch die Phm 22 ausgesprochene Hoffnung eines baldigen Besuches sich eher von Rom als Cäsarea aus verstehen läßt; denn in Cäsarea dachte Paulus infolge seiner Appellation an den Kaiser zunächst an Rom und nicht an einen baldigen Besuch in Kolossä. Gleich in der ersten Zeit der Gefangenschaft in Cäsarea aber konnte der Apostel erst recht nicht mit einem Besuche bei Philemon rechnen. Gegen die Gefangenschaft in Ephesus wendet sich mit beachtenswerten Gründen Knabenbauer, Epistolae ad Eph., Phil. et Col., Paris 1912 25s.

das ἴδιον μίσθωμα, von dem die AG 28_{30} (vgl. $_{16}$) berichtet. Aber wo ist es zu suchen? Voll Freude und Stolz kann Cornelius a Lapide sagen, er habe die Mietwohnung des hl. Paulus besucht, er wohne (im römischen Jesuitenkolleg) neben ihr; sie sei jetzt in die Kirche oder Diakonie S. Mariae in Via Lata umgewandelt; sie müsse sehr umfangreich gewesen und an einem der belebtesten Plätze gelegen sein [15]). Auch heute noch wird man beim Besuche der Krypta unter der am Corso Umberto I. gelegenen Kirche vom Führer belehrt, daß hier San Paolo gefangen gelegen sei, und A. D. Tani vertritt in seinem schönen Buche Le Chiese di Roma (Torino 1922) 261 dieselbe Ansicht [16]) Man sieht in der Krypta eine Granitsäule mit einer eisernen Kette und der Inschrift „Verbum Dei non est alligatum“ (2 Ti 2_{9}) und liest an der benachbarten Wand die Worte „Memores estote vinculorum meorum“ (Kol 4_{18}), beides offenbar eine Hindeutung auf die hierher verlegte Gefangenschaft des Apostels. Die kleine, zierliche Säule stammt aber nicht aus Pauli Zeit, sondern dem Stil zufolge aus dem 10. oder höchstens 9. Jahrhundert. Die erst in jüngster Zeit wieder freigelegten Räume sind Teile der alten Diakonie oder Armenverpflegungsanstalt, die zuerst im Liber Pontificalis zum Jahre 806, also unter Leo III., erwähnt wird. Die Angabe, daß hier Paulus gefangen gewesen sei, entbehrt jeglicher historischer Grundlage. Die Legende läßt sich nicht weiter als bis zum 10. Jahrhundert hinab verfolgen. Ihre Entstehung ist wohl so zu erklären: Inmitten der antiken Ruinen der „Saepta Julia“ erbaute man im 8. Jahrhundert die Diakonie S. Maria in Via Lata mit einer dem hl. Martial geweihten Kapelle. Wegen der Beziehungen, die zwischen diesem Heiligen und den Apostelfürsten bestanden haben sollen, wurden deren Bilder an den Wänden des Heiligtums angebracht und das gab dann Veranlassung zur Annahme, hier habe sich Paulus als Untersuchungsgefangener aufgehalten und hier sein Gefährte Lukas die Apostelgeschichte

[15]) Zu v. 22. Siehe die Stelle unten im Kom.

[16]) „in sito dove l'Apostolo S. Paolo era stato prigioniero, sotto la custodia di un soldato“.

geschrieben[17]). Die Legende konnte nur da entstehen, wo man von den früheren Ortsverhältnissen keine Ahnung mehr hatte. Denn hier befanden sich ja zu des Apostels Zeiten — zwischen der Statio Cohortis I Vigilum d. h. der antiken Feuerwächter und dem Isis- und Serapistempel — die Saepta Julia, eine bereits von Julius Cäsar begonnene und von Augustus' Schwiegersohn Agrippa 26 v. Chr. vollendete, zuerst hölzerne, dann marmorne, reich geschmückte Einfriedigung zur Volksabstimmung bei den Komitien und infolgedessen war an dieser Stelle für Privatwohnungen kein Platz[18])

Th. Mommsen und A. Harnack vertreten in den Sitzungsberichten der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften 27 (1895), S. 491 f. die Ansicht, daß sich die Wohnung des Apostels auf dem Cälius befunden habe. Gestützt auf die von den Kodizes HLMP gig flor zu AG 28_{16} gebotene Lesart „et centurio tradidit custodias (=τοὺς δεσμίους) praefecto (gig: principi) p e r e g r i n o r u m“[19]) und die Notiz des jüngeren Plinius (ep. 10,57[65]), daß sich auf dem Cälius eine Kaserne befunden habe, in die sich die Soldaten, die mit einem Gefangenentransport aus den Provinzen gekommen waren, nach Ablieferung der Gefangenen an den Lagerpräfekten zurückzogen[20]), ließen sie, die „*pe-*

---

17) Vgl. Hor. Marucchi, Eléments d'archéologie chrétienne, Paris, Rome 1905, I, 10f; III 1909, 393.

18) Die Kirche S. Maria in Via Lata, nicht zu verwechseln mit der kleineren, an der Einmündung der Via del Tritone in den Corso gelegenen S. Maria in Via, wird am besten gefunden, wenn man von der Piazza Venezia, dem Mittelpunkt des modernen Rom, den Corso Umberto I bis dahin hinaufgeht, wo er sich mit der Via dei Ss. Apostoli (rechts) und der Via Lata (links) schneidet. Die Kirche bildet die Ecke zwischen dem Corso und der Via Lata.

19) S. Fr. Blass, Acta Apostolorum, 1895, pag. 287 z. St., A. Hilgenfeld, Acta Apost., 1909, pag. 124, 195 z. St., Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur, Bd. IX, 1916, S. 124f., 172 n. 42, 326 z. St.

20) 10,57 bzw. 65 (Traianus Plinio): Quid in personam eorum statuendum sit, qui a Publio Servilio Calvo proconsule in triennium relegati et mox eiusdem edicto restituti in provincia remanserunt, proxime tibi rescribam, quum causas huius facti a Calvo requisiero.

regrini" mit Soldaten, die aus den Provinzen in Rom eintrafen, identifizierend, Paulus in den Castra Praetoria auf dem Caelius abgeliefert und in einer nahen Mietwohnung untergebracht werden. Die Tatsache, daß zwischen der Kirche S. Maria in Dominica oder in Navicella und der Aqua Marcia Claudia die Castra peregrina, die Kaserne der von auswärtigen Truppenteilen nach Rom beorderten Soldaten, lagen[21]), hat ohne Zweifel die Tradition geschaffen, daß Pauli erste Wohnung in Rom neben der genannten Kirche auf dem Caelius zu suchen sei. An der Existenz dieses Fremdenlagers läßt sich zwar nicht zweifeln, aber es fragt sich, ob es schon zu der Zeit, da Paulus nach Rom gebracht wurde, also zu Beginn der sechziger Jahre, bestand. Außerdem ist die von Mommsen und Harnack zugrundegelegte Lesart durchaus unsicher und scheint nach Zahns Apparat zu seiner ‚Urausgabe der Apostelgeschichte des Lucas' nicht ernstlich in Frage zu kommen. Somit hat die Anschauung der beiden Gelehrten einen sehr problematischen Charakter. Darum meint L. Murillo S. J.[22]), die Wohnung des Apostels habe sich allem Anschein nach an der äußersten Peripherie der Stadt in der Nähe der Porta Capena[23]), durch die man gewöhnlich von der Campagna

Qui a Iulio Basso in perpetuum relegatus est, quum per biennium agendi facultatem habuerit, si existimabat se iniuria relegatum, neque id fecerit atque in provincia morari perseveraverit, vinctus mitti ad praefectos praetorii mei debet; neque enim sufficit eum poenae suae restitui, quam contumacia elusit. Vgl. auch das vorausgehende Schreiben (Plinius Traiano)!

[21]) Ed. H. Jordan-Chr. Huelsen, Topographie der Stadt Rom im Altertum (Berlin 1871) I, 3. Teil, S. 234 ff.

[22]) Paulus et Pauli Scripta, I Paulus, Romae 1926, pag. 69.

[23]) Die Porta Capena stand südlich vom Kolosseum unter der Kirche S. Gregorio Magno am Abhang des Caelius, wo vor einigen Jahrzehnten Mauerreste aufgedeckt wurden. Ihre genaue Lage ließ sich durch die Auffindung des ersten Meilensteins der Via Appia in der Vigna Nari unmittelbar vor der Porta S. Sebastiano genau bestimmen. Von diesem Tor hatte die erste der vierzehn Regionen der Stadt, wie sie zur Kaiserzeit feststanden, den Namen Porta Capena. Dieser Stadtteil, durch den wohl Paulus in die Stadt einzog (vgl. E. Baumann, Saint Paul, Paris 1925, pag. 298), dehnte sich

kommend in Rom einzog, befunden. Da aber Murillo nur von einem Lager in der Nähe der Porta Capena als einer höchst wahrscheinlichen Sache[24]) reden kann und jedes Zeugnis für die Existenz eines solchen in der dortigen Gegend mangelt, ist seine Position noch schwächer als die der beiden deutschen Gelehrten. Deshalb möchte ich mit Baumann[25]) daran festhalten, daß unter dem Ph 1_{13} erwähnten πραιτώριον[26]) die Castra Praetoria an der nordöstlichen Stadtmauer zwischen der Via Nomentana und dem Hauptbahnhof Stazione Termini zu verstehen sind. Man gelangt dorthin, wenn man von der Piazza delle Terme oder dei Cinquecenti geradeaus nach Nordosten über die Piazza dell'Impendenza und durch die Via S. Martino etwa 10 Minuten zugeht. Heute Campo Militare di Macao genannt, umfaßt das riesige Viereck (380×400 m), wo einst „die Kaiserfabrik des

rechts und links von der Via Appia und Latina aus und nahm die Niederung zwischen dem Aventinus und Caelius ein. Vgl. Ian. Iac. Boissardus, Antiquitatum Romanarum seu Topographia Romae urbis, Francofurti a. M. 1597, II, 15 s. 178 ss.

[24]) „Ceterum admodum probabile est exstitisse iam eo tempore simile receptaculum ad extremas urbis partes et quidem vicinas portae „Capenae", quo se reciperent hi milites qui ex provinciis advenirent, itemque deposuisse ibidem in aptis conclavibus vinctos quos forte secum in urbem asportabant". Warum „Id ipsa lectio communis v. 16, suadet; sic enim se habet: „cum autem venissemus Romam, permissum est Paulo manere (καθ' ἑαυτόν) cum custodiente se milite", sehe ich nicht ein; das paßt doch gerade so gut auf den Caelius und auf den Bezirk der „Alta Semita", in dem die Castra Praetoria des Tiberius lagen.

[25]) Saint Paul, Paris 1925, pag. 298: „Il dut traverser toute la ville pour être conduit au camp des prétoriens, établi près de la voie Nomentane, au nord- est de Rome". Auch Marrucchi l. c. I, 11 sagt: „Il est beaucoup plus probable que S. Paul habita dans la région de l' „Alta Semita", près de „Castra Praetoria", ce qui l'autorise à écrire qu'il a prêché le Christ „in omni praetorio" [Philipp. 1, 13]. Cf. III, 393: „Il est beaucoup plus vraisemblable que S. Paul ait demeuré près des „Castra Praetoria".

[26]) Über das Wort und seinen Bedeutungswandel siehe Th. Mommsen, Hermes 35 (1900), 437—442, den Exkurs zu Ph 1_{13} von Martin Dibelius in Lietzmanns Handbuch zum Neuen Testament 11 (1925), S. 55 und E. Preuschen, Handwörterbuch zum Griechischen NT (1910) Sp. 954 f. 2. Aufl. von W. Bauer, 1928, Sp. 1118 f.

untergehenden römischen Reiches" stand, wieder Kasernenbauten. Im Jahre 23 n. Chr. hatte Tiberius die von Augustus zum stehenden Heere erhobene Kaisertruppe in diese eine kaiserliche Gardenkaserne zusammengezogen und diese burgartig befestigt [27]). Tiberius' Nachfolger erweiterten und restaurierten die Anlage. Aurelian († 275) befestigte die Umfassungsmauer mit Turmbauten. Aufgelöst wurde das Prätorianerlager von Konstantin d. Gr. [28]). Doch sind noch beachtenswerte Überreste geblieben. So sind von dem Eingangstore oder der Porta Praetoria, die gegen die Via Nomentana gerichtet war, im Viale del Policlinico (NO) noch Spuren zu finden. Auch in NW lassen sich noch Reste der Porta principalis dextra erkennen, während die beiden anderen entsprechenden Seiten vollständig zerstört sind. In den mittelalterlichen Kämpfen spielte der Ort eine große Rolle. Die Jesuiten, in deren Besitz er später gelangte, nannten ihn zur Erinnerung an ihre blühendste Missionsstation in China Macao und dieser Name ist bis auf den heutigen Tag geblieben [29]). Lagerpräfekt (στρατοπεδάρχης = *praefectus praetorio*), dem auch die Verwahrung der Gefangenen oblag, war damals, als Paulus eingeliefert wurde, Afranius Burrus. Während die anderen Gefangenen im Lager untergebracht wurden, durfte der Apostel, wohl wegen des guten Zeugnisses, das ihm der Prokurator Festus ausgestellt hatte, sich in der Nähe des Lagers eine Mietwohnung suchen, blieb aber unter der Bewachung eines Soldaten, an den er sogar auf der Straße mittels einer Kette gefesselt war. Hier also begann der Apostel seine Wirksamkeit für das Evangelium und zwar seiner aus der AG bekannten Gewohnheit gemäß zunächst bei seinen Stammesgenossen, deren schließliches Fehlschlagen die AG

---

[27]) Suet. Tib. 37.

[28]) Das Lager blieb von 312 bis 403 geschlossen. 403 ließ Flavius Makrobius seine Mauern wiederherstellen.

[29]) L. V. Bertarelli, Roma e Dintorni (Guida d'Italia del Touring Club Italiano: Italia Centrale IV), Milano 1925, pag. 374. Ben. Blasi, Vie, Piazze e Ville di Roma, Roma 1923, pag. 81 s. v. *Castro Pretorio* e pag. 204 s. v. *Macao*.

28_{23-31} so ergreifend schildert, dann bei den Heiden. Hier werden vor allem die Bewachungsmannschaften, die sich natürlich immer ablösten und so im Verlauf von zwei Jahren in einer ziemlich großen Anzahl mit Paulus bekannt werden konnten, so daß die Hyperbel Ph 1_{13} ἐν ὅλῳ τῷ πραιτωρίῳ καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσιν nicht allzu unerträglich erscheint, in Betracht kommen. Hier im NO der Stadt müssen wir uns auch die Gefangenschaftsbriefe Kol, Eph, Phm und Ph — und zwar wohl in dieser Reihenfolge entstanden denken. Auf Rom paßt auch am besten die Grußbestellung Ph 4_{22} ἀσπάζονται ὑμᾶς πάντες οἱ ἅγιοι, μάλιστα δὲ οἱ ἀπὸ τῆς Καίσαρος οἰκίας. Denn wenn man auch unter letzterem Ausdruck allenfalls kaiserliche Sklaven und Freigelassene, wie sich solche den Inschriften zufolge tatsächlich in Ephesus befunden haben, verstehen könnte, so bleibt es doch schleierhaft, warum in Ephesus neben „allen Heiligen“ gläubig gewordene Kaisersklaven als οἱ ἀπὸ τῆς Καίσαρος οἰκίας allein im besonderen genannt werden, während man von Rom aus leicht begreift, wenn unter den grüßenden „Heiligen“ die Mitglieder der kaiserlichen Hofhaltung eigens hervorgehoben werden. Unser Phm muß gegen Ende der gewöhnlich von 61 bis 63 angesetzten römischen Gefangenschaft geschrieben sein, da Paulus V. 22 um eine Herberge im Hause des Philemon bittet, also mit baldiger Haftentlassung rechnet.

Die Schrift von P. Giov. Parisi, *La prima dimora di S. Paolo* (Alba 1927) versucht auf Grund der Überlieferung und der Quellen unter guter Benützung der einschlägigen Literatur den Nachweis zu führen, daß sich die Mietwohnung des hl. Paulus in der jetzigen Straße *Alla Regola* auf dem linken Tiberufer etwas flußaufwärts von der Isola Tiberina befunden habe.

4. Die Echtheit des Briefes und ihre Bestreitung.

In der ältesten kirchlichen Literatur (bei den sog. Apostolischen Vätern) hat der Phm keine Spuren hinterlassen. Das ist aber kein Beweis dafür, daß man ihn damals nicht gekannt oder für unecht gehalten hätte; denn dieses Schwei-

gen findet seine Erklärung in der Kürze des Briefchens und dem Umstande, daß aus ihm für dogmatische Erörterungen und sittliche Ermahnungen nicht allzu viel auszuheben war. Am frühesten ist der Phm im Muratorischen Fragment (also wohl noch gegen Ende des 2. Jahrhunderts) bezeugt, wo er Zeile 59 mit den Worten *uerum ad filemonem una* erwähnt wird, und in der altlateinischen Übersetzung. Im Kanon der nationalsyrischen Kirche dagegen stand er ursprünglich nicht (vgl. W. Bauer, Der Apostolos der Syrer, Gießen 1908, S. 22ff.). Aus Tertullian (contra Marc. 5, 21) geht hervor, daß sowohl er als auch der von ihm bekämpfte Marcion das Briefchen für paulinisch ansahen („Soli huic epistolae brevitas sua profuit, ut falsarias manus Marcionis evaderet“). Marcion, der *Evangelium* und *Apostolus* nach seinen Anschauungen zurechtstutzte, ließ den Phm wegen seiner Kürze unangetastet. Auch Klemens von Alexandrien, der nach Eusebius (h. e. 6, 14, 1) in seinen Hypotyposen eine kurze Beschreibung sämtlicher Bücher beider Testamente gab und strom. 2, 15 vierzehn Briefe Pauli erwähnt, muß ihn als paulinisch betrachtet haben. Origenes führt in seinem Matthäuskommentar (66 und 72) und in der 19. Homilie über Jeremias V. 7 unseres Briefes ausdrücklich als Wort des Paulus an Philemon an. Eusebius von Cäsarea, der das Ergebnis seiner Nachforschungen über den biblischen Kanon seiner Zeit h. e. 3,25 zusammenfaßt, rechnet 14 Briefe des Apostels Paulus zu den allseits anerkannten Schriften (ὁμολογούμενα). Vgl. h. e. 3,3,5.

Der hl. Hieronymus ist von der Authentie des Phm so überzeugt, daß er sonst seine Kanonizität nicht begriffe: „Numquam in toto orbe a cunctis ecclesiis fuisset recepta, nisi Pauli Apostoli esset credita (Prol. in Phm). Aus ihm erfahren wir ferner, daß im 4. Jahrhundert sich manche Stimmen gegen die Aufnahme des kleinen Dokuments in den für die Gesamtkirche bestimmten Kanon aussprachen, weil es von rein privatem Charakter und unbedeutenden Inhalts sei: „Quia nolunt inter epistolas Pauli eam recipere, quae ad Philemonem scribitur, aiunt non semper Apostolum

nec omnia Christo in se loquente dixisse ... His et istius modi volunt aut epistolam non esse Pauli, qua ad Philemonem scribitur, aut etiamsi Pauli sit, non habere, quod aedificare nos possit". Da kommen sie aber bei Hieronymus recht an: „Mihi videntur ii, qui epistolam simplicitatis arguunt, suam imperitiam prodere non intellegentes, quid in singulis sermonibus virtutis ac sapientiae lateat". Dabei handelt es sich ihm um „plerique ex veteribus" (vgl. Zahn. Gesch. d. neutest. Kanons I,265 f.). Ganz ähnlich wie Hieronymus äußert sich der hl. Johannes Chrysostomus über den Phm: «Ἐπειδή τινές φασιν εἶναι τὸ καὶ ταύτην προσκεῖσθαι τὴν ἐπιστολήν, εἴγε ὑπὲρ πράγματος μικροῦ ἠξίωσεν ὑπὲρ ἑνὸς ἀνδρός, μαθέτωσαν ὅσον ταῦτα ἐγκαλοῦσιν, ὅτι μυρίων εἰσὶν ἐγκλημάτων ἄξιοι» (Prol. in Phm, Migne 62, 702). Wenigstens indirekt ersieht man aus der Art, wie sich Theodor von Mopsvestia († 428) in seiner lateinisch erhaltenen Erklärung der kleineren Paulusbriefe (Migne P. G. 66, und ed. H. B. Swete, Cambridge 1880—82, II,261 ss.) über den Wert des Phm ausspricht, daß auch er die Kanonizität des Schreibens zu verteidigen hatte. Doch sind diese „müßigen Zweifel späterer Theologen" nach Jülicher (Einl. [6]1921 S. 111 f.) „alles andere eher als Überreste uralter Tradition; Phm gehört zu dem sichersten Eigentum des Apostels."

Eigentlich bestritten wurde die Echtheit des Phm erst in neuerer Zeit durch das Haupt der älteren Tübinger Schule, Ferdinand Christian Baur. In seinem erstmals 1845, dann in 2. Auflage (besorgt von Eduard Zeller) 1866 f. zu Leipzig erschienenen Werke „Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre" widmet er die Seiten 88—94 des 2. Bandes (1867) dem Phm. Fast zaghaft lauten die Sätze: „Bei keinem andern Briefe kommt die Kritik mehr in Gefahr, sich den Vorwurf der Hyperkritik, eines übertriebenen Mißtrauens, einer alles angreifenden Zweifelsucht zuzuziehen, als bei dem Briefe an Philemon, wenn sie auch ihn nach der Berechtigung seines apostolischen Namens fragt. Was soll sie denn dem kleinen, in seiner gefälligen Form so freundlich anspre-

chenden, vom edelsten christlichen Sinne eingegebenen Briefe anhaben, der bisher noch von keinem Hauche des Verdachts angeweht worden ist?“ (S. 89) Doch glaubt Baur den Zweifel gegen die Authentie des Phm aussprechen zu müssen, da der paulinische Ursprung der übrigen Gefangenschaftsbriefe, besonders des Kol, mit dem der Phm steht und fällt, und noch mehr der der Pastoralbriefe so vieles gegen sich hat. Das ist nun freilich, zum Teil wenigstens, ein Analogieschluß und deswegen macht Baur den Versuch, aus dem Phm selber, „wenn nicht die Wahrscheinlichkeit, doch die Möglichkeit seiner nichtapostolischen Entstehung“ nachzuweisen. Er will zwar von dem sprachlichen Material, dessen Besonderheit bei der Kürze des Briefes umso auffallender sei, absehen und gibt auch zu, daß sich der Brief durch seinen eigentümlichen Inhalt auszeichne, keine bloßen Gemeinplätze, keine Wiederholungen längst bekannter Dinge, keinen bloß abstrakten Lehrinhalt aufweise, sondern einen konkreten, besonderen Lebensverhältnissen angehörenden Fall behandle, aber „nur ein ganz eigenes Zusammentreffen zufälliger Umstände, wie sie höchst selten sich so ereignen“, könne die Sache so gefügt haben (S. 90). Indem Baur die Tatsache, daß der zu seinem Herrn zurückkehrende Sklave Christ geworden sei, als den Hauptgedanken des Briefes auffaßt, sieht er in seinem weiteren Inhalt „nur die Entwicklung dessen, was man sich im Begriffe des Christentums als wesentliche Bestimmung enthalten dachte“. „Es wird hier im Christentum die schöne Idee aufgefaßt, daß die durch dasselbe mit einander Verbundenen in einer wahren Wesensgemeinschaft mit einander stehen, so daß der Eine in dem Andern sein eigenes Selbst erkennt, sich mit ihm völlig Eins weiß und einer für alle Ewigkeit dauernden Vereinigung angehört“ (S. 91). „Wie der bekehrte Sklave als christlicher Sklave die Stelle seines christlichen Herrn vertritt (V. 13), so vermittelt er durch dasselbe Band der Identität auch den, der ihn bekehrt hat, mit seinem christlichen Herrn, der in ihm, dem Bekehrten, auch seinen Bekehrten sehen muß. So hebt das Christentum alle trennenden Unterschiede auf, als

neues Lebensprinzip schafft es auch einen Kreis neuer Lebensverhältnisse, in welchem Einer in dem Andern lebt und in demselben Bewußtsein alle mit einander sich Eins wissen" (S. 92). Weiter findet Baur im Phm klar die Idee ausgesprochen, „daß man, was man in der Welt zeitlich verliert, im Christentum auf ewig wieder gewinnt, oder Welt und Christentum wie Trennung und Vereinigung, wie Zeit und Ewigkeit sich zu einander verhalten, als die Seele der geschichtlichen Erzählung" (S. 93). Auch die angebliche, erst von Neueren entdeckte Anspielung des Wortspiels ἄχρηστος – εὔχρηστος (V. 11) nicht nur auf den Namen Ὀνήσιμος, sondern auch auf den Christennamen selbst zieht Baur zur Begründung seiner Ansicht von dem Phm bei (S. 91). Da in den Wiedererkennungs- und Wiedervereinigungssystemen der Pseudoklementinen die geschichtliche Erzählung des Werkes ihre eigentliche Spitze hat und man dieses darum mit Recht einen christlichen Roman genannt hat, so darf man auch in unserem Briefe den Embryo einer gleichen christlichen Dichtung sehen. „Die teleologische Geschichtsbetrachtung ist aber auch die Mutter der geschichtlichen Dichtung, und es ist kein großer Schritt, wenn einmal die Idee als die Substanz des Geschehenen erkannt wird, das Geschehene als ein nur in der Vorstellung Geschehenes auch nur dazu geschehen zu lassen, damit es der Idee als äußere Form diene. Beides liegt hier ganz nahe beisammen, und man kann nicht behaupten, daß die Auffassung des Inhalts dieses Briefs, als einer christlichen Dichtung, zur Darstellung einer ächt christlichen Idee, unmöglich oder unwahrscheinlich sei" (S. 93).

Fast noch zaghafter als F. Chr. Baur verfährt Otto Pfleiderer in seinen Büchern „Der Paulinismus", 1873, [2]1890, S. 44 und „Das Urchristenthum" 1902, S. 683. Die Möglichkeit einer symbolischen Deutung des Namens Onesimus läßt ihm die Vermutung, „dieser kurze Brief könnte als fingierte Illustration der im Kol enthaltenen sozialen Vorschriften diesem als Zugabe mit auf den Weg gegeben sein", nicht ganz unbegründet erscheinen. Andrerseits aber räumt er doch ein, daß, falls sich trotz aller Interpolationen

im Kol eine auf Paulus zurückgehende Grundschrift erkennen lasse, der Echtheit des Phm nichts mehr im Wege stehe. Nach Carl Weizsäcker (Das apostolische Zeitalter, 1886, [2]1892, [3]1902, S. 545) ist der Phm die „Beispieldarstellung für eine neue Lehre zum christlichen Leben" und der nach O. Pfleiderer nur möglicherweise allegorisch-symbolische Charakter des Sklavennamens ein Beweis für die Unechtheit des Kol, da beide Briefe enge zusammenhängen.

Mit teilweise anderen Gründen unternehmen es die beiden Radikalkritiker, der Schweizer R. Steck (Jahrb. f. prot. Theologie, 1891, S. 570 f) und der Holländer C. W. van Manen (Handb. S. 190 und Encycl. bibl. s. v. Philemon) die Unechtheit des Briefes zu erweisen. Zwar findet auch Steck in dem Umstand, daß im Phm wie im Kol 3_{22}-$_{25}$ = Eph 6_5-$_9$ die Sklavenfrage eine eingehende Behandlung erfährt, die Möglichkeit, in unserem Briefchen eine Exemplifikation zu diesem Problem zu erblicken, wonach das eigentliche Motiv seiner Abfassung durch einen nachpaulinischen Schriftsteller die Regelung der im Christentum peinlich empfundenen Frage vom idealsten Standpunkt aus gewesen sein könnte. Dann aber soll beiden Kritikern zufolge der Phm vor allem deshalb unecht sein, weil sein Sprachmaterial dem der älteren Paulinen entlehnt sei — F. Chr. Baur dagegen hat, wie wir gehört, gerade dies bestritten — und die Bitte des Paulus für Onesimus als eine Nachahmung der Fürsprache des älteren Plinius für einen Sklaven (ep. 9, 21. 24) erscheine. Doch sind auch diese Argumente, wie wir sehen werden, ohne Belang.

Eine andere Gruppe von Kritikern wie Heinr. Jul. Holtzmann, A. Hausrath und W. Brückner begnügt sich mit der Feststellung verschiedener Interpolationen im Phm. Ersterer hat seine Ergebnisse in Hilgenfelds Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1873, S. 428 f und in seinem „Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament", 1885, [2]1886, [3]1892, S. 247 mitgeteilt. Er meint (Einl. 247): „Dem Briefe, der den paulinischen Ton so unnachahmlich trifft, wäre über-

haupt nur von einem bestimmten Standpunkte aus, den die Kritik von Eph und Kol gewährt, beizukommen, und auch dann wird es sich höchstens darum handeln können, ob einzelne Stellen, vor allem die exegetisch kaum zu bewältigenden V. 4—6 (=Eph 1_{15-17}, Kol $1_{3\ 4\ 9}$) Spuren einer redigierenden Tätigkeit aufweisen, so daß bei aller Originalität Phm doch auch in dieser Beziehung der 3. im Bunde mit den beiden andern Briefen wäre, deren Abfassungsverhältnisse er theilt. Im Großen und Ganzen aber bildet selbst auf diesem Standpunkte, die lebhafte, gedrängte Sprache das Gegentheil der oratorischen Breite des Epheserbriefes und der Interpolationen des Kolosserbriefes." Hausrath aber äußert sich (Neutestamentliche Zeitgeschichte III, 1873, S. 49 f[4]) folgendermaßen: „Auch der Philemonbrief zeigt Spuren der Interpolation durch den gleichen Verfasser, der den Kolosserbrief interpoliert und den Epheserbrief verfaßt hat. Von ihm, und sicher nicht von Paulus rühren V. 5 und 6 her. Auch V. 12 und die fünfmalige Bezeichnung Pauli als des Gefangenen V. 1. 10. 13. 22. 23 erinnern an die Manier, wie der Interpolator des Kolosserbriefs seinen Paulus je und je mit den Ketten klirren läßt. Die Frage nach der Aechtheit des ganzen Stückes ist übrigens noch längst nicht ernsthaft genug ins Auge gefaßt worden. Abgesehen von der späten Bezeugung liegen auch starke innere Bedenken vor. Die Einwendungen Baurs halte ich allerdings für unzutreffend. Vorausgesetzt, daß der entlaufene Onesimus in seiner hülflosen Lage absichtlich Paulus aufsuchte, oder daß Tychikus oder Epaphras ihn Paulus zugeführt hatten, fällt jede romanhafte Vermittlung weg. Auch daß die Erzählung die Idee der Anagnorismen zur Darstellung bringen, ist unrichtig. Der Gedanke, daß das Christentum das in der Welt Entzweite in einer höheren Sphäre vereinige und sich lieben lehre, hält dem derben Realismus des Schreibens gegenüber nicht Stand. Onesimus fürchtet offenbar bei diesen Anagnorismen zu allernächst mit der Peitsche Bekanntschaft zu machen und lediglich dieses Schicksal von ihm abzuwenden, ist die Tendenz des Schreibens. Eher

könnte man fragen, ob nicht der Brief zu dem Zweck verfaßt worden ist, um für die Frage, ob der Christ verpflichtet sei, seinem christlichen Sklaven die Freiheit zu geben, eine apostolische Norm zu schaffen? Daß diese Sklavenfrage sehr lebhaft diskutiert wurde, sehen wir 1 Kor 7,21 f. Eph 6,1 f. Kol 3,18 f. Apoc 18,13. Anderseits steht dem doch auch wieder entgegen, daß unser Schriftstück keine prinzipiellen, sondern nur für den individuellen Fall zutreffende Gesichtspunkte gibt, und daß, wenn dasselbe eben zu dem Zweck erfunden worden wäre, um an einem einzelnen Fall eine apostolische Norm für die Sklavenfrage aufzustellen, der Verfasser sich nicht so hypothetisch würde ausgesprochen haben, da schließlich doch Niemand zu sagen vermag, ob denn Philemon verpflichtet sei, den Onesimus freizugeben oder nicht. Die Beziehungen zwischen V. 5 und 6 und dem Interpolator des Kolosserbriefs sind allerdings bedenklich, andererseits aber ist die lebhafte, gedrängte Sprache das Gegenteil der oratorischen Breite des Epheserbriefs und der Interpolationen des Kolosserbriefs. In den Wortspielen verrät sich freilich eine souveräne Freiheit in Beherrschung der Sprache, die bei Paulus auffallen könnte. Doch sind solche Wortspiele auch wieder Liebhaberei des Apostels. Vgl. Gal. 4,25. 5,12. Phil. 3,2.3. 3,19, so daß das Spiel mit ἄχρηστος und εὔχρηστος, Ὀνήσιμος und ὀνίνασθαι sachlich nicht auffällt. Sicher steht und fällt der Brief mit den Personalnotizen des Kolosserbriefs, in die er eng verflochten ist, allein eben daß diese dem ursprünglichen Paulusbrief angehörten, scheint mir keineswegs erwiesen." Ähnlichen Bedenken, die Interpolation des Phm betreffend, gibt auch W. Brückner in seinem Buche „Die chronologische Reihenfolge, in welcher die Briefe des Neuen Testaments verfaßt sind", 1890, S. 202 f Ausdruck. Näheres darüber sehe man bei C. Clemen, Die Einheitlichkeit der paulinischen Briefe, S. 131 f.

Was Baurs Gründe zur Verdächtigung des Phm anlangt. mag im allgemeinen das von A. Hausrath Gesagte zu deren Entkräftung genügen. Wäre der Brief eine embryonale christliche Dichtung zur Darstellung der oben bezeichneten

Idee, dann müßte man sich tatsächlich wundern, daß der Dichter diese nicht glücklicher darstellen konnte. Wirkliche Geschehnisse aber sind in der Regel prosaisch und realistisch, ohne sich in allem und jedem der Idee zu fügen wie etwa in Conrads von Bolanden Tendenzromanen. Gegen Hausrath selber ist, was die späte Bezeugung betrifft, auf das oben darüber Bemerkte zu verweisen und bezüglich der fünfmaligen Bezeichnung Pauli als eines Gefesselten, die Hausrath verdächtig vorkommt, zu sagen, daß sie als captatio benevolentiae zur Erfüllung der Bitte des Apostels wohl begründet erscheint. Die schwierigen Verse 4—6, die tatsächlich exegetisch kaum zu bewältigen sind, möchte ich eher als Ergebnis einer Textverwirrung, die mit Hilfe von Kol 1 $_{3.4.9}$ und Eph 1 $_{15-17}$ in Ordnung zu bringen ist, denn als Interpolation betrachten, da der Gedanke im Zusammenhang nicht gut gefehlt haben kann. Diese Auskunft ist jedoch nicht einmal nötig, da der Passus nach Analogie anderer unzweifelhaft echter Paulusstellen aus dem oft recht lebhaften, sich überstürzenden Denken des Apostels bzw. aus dem Diktieren seiner Briefe sich zur Genüge erklärt. Eine wirkliche Interpolation wäre wohl deutlicher geraten, zumal eine von vorneherein beabsichtigte. C. Clemen bezeichnet den Phm als den einzigen Privatbrief von der Hand des Paulus, der uns in ursprünglicher Form erhalten ist (Die Entstehung des Neuen Testaments, 1906, S. 50). G. Krüger (Geschichte der altchristlichen Literatur, 1898, S. 10) rechnet ihn zu den Paulusbriefen, gegen deren Echtheit durchschlagende oder auch nur bestechende Bedenken niemals geltend gemacht worden sind, Jülicher (Einl. S. 112) zum sichersten Eigentum des Apostels. Nach W. Lueken (Die Schriften des NTs, 1917 ^{3} II, 338) ist aus dem Briefe selbst ein Grund gegen seine paulinische Abfassung nicht beizubringen. „Auf jeden Leser, der Lebendiges von künstlich Ersonnenem zu unterscheiden weiß, wird er den Eindruck eines wirklichen Zeugnisses aus dem Leben machen." Diesem Urteil stimme ich unbedingt bei. Wir dürfen froh sein, wenn wir bei vielen Literaturwerken eine ähnlich gute Bürgschaft für ihre Echtheit besäßen wie im vorliegenden

Falle. Wir befinden uns hier tatsächlich auf dem sichersten Boden des Neuen Testaments.

5. Die Sklaverei im Altertum.

Den Alten galt der Mensch als solcher nichts, nur der Staatsbürger. Fremde nannten die Alten Barbaren, Feinde, Sklaven. Sklaven, d. h. Menschen ohne Rechtsfähigkeit begegnen uns bereits bei den ältesten Kulturvölkern. Die Quelle, aus der den Alten das Sklavenmaterial zufloß, war zunächst das harte Kriegsrecht, das die Gefangenen dem Sieger als unbeschränktes Eigentum zusprach. Dazu kam der Menschenraub und das drückende Schuldgesetz, das auch noch im NT in der Parabel vom unbarmherzigen Knechte bei Mt 18_{25} zur Sprache kommt. In allen antiken Kulturstaaten bildete die Sklaverei die Grundlage der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse, indem aus ihr die notwendigen Arbeitskräfte für Landwirtschaft und Gewerbe gewonnen wurden. Für Babylon und das von ihm abhängige Gebiet war die Sklaverei durch den Codex Hammurabi bis ins kleinste gesetzlich geregelt. Man unterschied zwischen verkäuflichen und unverkäuflichen, fremden und einheimischen Sklaven. Die letzteren, besonders wenn es Schuldsklaven waren, erlangten nach dreijähriger Dienstzeit ihre Freiheit wieder. Nach dem mosaischen Gesetz soll der einheimische Sklave nach sechsjähriger Dienstzeit wieder freigelassen werden. Bei den Griechen war die Meinung von der Natürlichkeit und Notwendigkeit der Sklaverei derart verbreitet, daß Aristoteles in seiner Nikomachischen Ethik die Unumgänglichkeit dieser Einrichtung wissenschaftlich zu begründen unternahm.

Uns interessieren hier vor allem die Verhältnisse in der griechischen und römischen Kulturzone.

In Griechenland war die Lage der Sklaven nach den einzelnen Landschaften sehr verschieden. Überaus hart und unmenschlich war das Los der Heloten (εἱλωταί — wie schon der Name [ἁλίσκεσθαι, ἑλεῖν] verrät, Nachkommen von Kriegsgefangenen) bei den Spartanern. Sehr mensch-

lich dagegen war nach Ausweis der attischen Komödie die Behandlung der Sklaven in A t h e n. Die Todesstrafe durfte nur auf gerichtliche Verurteilung hin an ihnen vollzogen werden; grausamer Behandlung durch ihre Herren vermochten sie sich durch Flucht in ein Asyl, besonders das Theseion oder das Heiligtum der Rachegöttinnen am Areopag zu entziehen und durften dann den Verkauf an einen andern Herrn fordern (*πρᾶσιν αἰτεῖν*). Zahlreiche Sklaven erhielten zum Lohn für treue Dienstleistung ihre Freiheit oder hatten die Möglichkeit sich mittels ihrer Ersparnisse loszukaufen. Dann waren sie den Metöken rechtlich gleichgestellt, blieben jedoch ihrem bisherigen Herrn und nunmehrigen προστάτης zu gewissen Dienstleistungen verpflichtet. Im 5. und 4. vorchristlichen Jahrhundert gab es in Athen an die 100 000 Sklaven, die etwa die Arbeit unserer Fabrikarbeiter und Handwerker zu leisten hatten. Sie setzten sich zum größten Teil aus Kriegsgefangenen zusammen, die durch Kauf erworben waren (ὠνητοί); nur ganz wenige waren im Hause ihrer Herren geboren und aufgewachsen (οἰκογενεῖς oder οἰκότριβες). Auch Staatssklaven (δημόσιοι) gab es, die als Polizei oder als Bedienstete der Beamten Verwendung fanden. Die Bezeichnung der Sklaven war δοῦλοι (*servi*), aber auch παῖδες (*pueri*) und zwar ohne Rücksicht auf das Alter. So sagt Pollux Onomast. 3, 8, 1: καλοῦνται δὲ καὶ π α ῖ δ ε ς οἱ δοῦλοι παρὰ τοῖς Ἀττικοῖς, κἂν ὦσι πρε βύτεροι. In diesem Sinne gebrauchen die LXX häufig παῖς, wozu man im NT z. B. Mt $8_{6.8.13}$; Lk 1_{54}; 12_{45}; 15_{26} vergleiche. Im Äußern unterschied sich der athenische Sklave nicht vom freien Mann; im übrigen Griechenland trugen die Sklaven das Haupthaar kurz geschoren. In sittlicher Beziehung waren besonders die Sklavinnen gefährdet, indem es als Pflicht der Gastfreundschaft galt, dem einkehrenden Fremden eine Sklavin für die Nacht zu überlassen.

Auch bei den R ö m e r n gab es geborene und gewordene Sklaven. Erstere stammten von Sklavinnen und waren schon durch ihre Geburt zur Unfreiheit verurteilt; letztere hatten durch Kriegsgefangenschaft oder durch andere vom Gesetz bestimmte Gründe (z. B. Verkauf eines mißratenen Sohnes

durch den Vater, Verschuldung) ihre Freiheit verloren (Liv. 23, 37, 12; Dion. Halic. Ant. Rom. 4, 24). Man unterschied nach dem Orte der Verwendung *servi urbani* und *servi rustici*. Der Name für die Gesamtheit der Sklaven eines Herrn war *familia*. Der *familia urbana* oblagen die Dienstleistungen im städtischen Hause, der *familia rustica* die Bestellung der Felder und alle damit zusammenhängenden Arbeiten. Die wichtigsten Haussklaven waren: 1. Der Hausverwalter (*actor*, bei den Griechen οἰκονόμος genannt); er hatte die Geldangelegenheiten und die Verköstigung der übrigen Sklaven zu besorgen; 2. der Erzieher (*paedagogus*), dem die Beaufsichtigung der Kinder und ihre Führung außerhalb des Hauses oblag; 3. der Pförtner (*ianitor*), der vielfach nachts an eine Kette gebunden war um nicht entfliehen zu können; 4. der Koch (*coquus, cocus*); 5. der Bäcker (*pistor*). Außerdem gab es Badesklaven und -sklavinnen (*balnearii*), Schauspieler (*histriones*), eine nicht zu verachtende Geldquelle, Gladiatoren, Aufwärter (*convivii ministri*) und Musiker (*tibicines, organici*). Besonders geschätzt und darum im Preise hochstehend waren die Ärzte (*medici*), Briefträger (*tabellarii*), Vorleser (*lectores*) und Bücherabschreiber (*librarii*). An der Spitze der *familia rustica* stand der Gutsverwalter (*villicus*, von *villa* der Hof, das Gut). Von den Landsklaven besorgten die einen die Feld-, die anderen die Hausarbeit. Die einen waren Baum- und Weingartenwärter, die anderen Hirten, Fischer und Jäger. Die Sklaven galten den Römern als Sache (*mancipium*), über die der Herr willkürlich verfügte, ohne jemand Rechenschaft schuldig zu sein. Doch so brutal auch das römische Sklavenrecht im Prinzip war, so verschieden war je nach dem Charakter des einzelnen Herrn seine praktische Handhabung und in den *Captivi* des Plautus ist die Aufhebung der Sklaverei bereits moralisch vollzogen. Ein Beweis, daß aufgeklärte Geister die *summa iniuria* des *summum ius* frühzeitig einsahen! Was die römischen Sklaven erwarben, erwarben sie für ihren Herrn. Doch kam ihnen das, was sie sich durch Nebenarbeiten ver-

dienten, als Privateigentum (*peculium*) zu. Sklavenmärkte fanden in Rom bis tief in die christliche Zeit hinein (Gregor der Große und sein Wort: *„Angli sunt, Angeli fiant!“*) statt. Aus einer Satire des Horaz (II 17) erfahren wir, daß die römischen Sklaven auch einmal im Jahr, an den Bacchanalien, das Recht hatten, ihren Herren die Wahrheit zu sagen, freilich nur so weit, als deren Geduld im Anhören reichte. Man erkennt daraus doch wieder die völlige Abhängigkeit der Sklaven. Aus derselben Satire erkennen wir aber auch, wie vertraut die Sklaven mit den intimsten Lastern ihrer Besitzer waren und welch verhängnisvollen, verheerenden Einfluß eine solche Kenntnis einerseits auf das Ansehen der herrschenden Klasse, anderseits auf die Moralität der Sklaven üben mußte. Die Freiheit erlangten die Sklaven auf gesetzmäßigem Wege durch die *manumissio* (Entlassung). Man unterschied eine regelrechte (*iusta*) und unvollständige (*minus iusta*). Die manumissio iusta konnte erfolgen *per censum,* wenn der Herr den Namen des Sklaven durch die Zensoren in die Bürger- und Steuerliste (*census*) eintragen ließ, *per testamentum,* wenn der Herr durch letztwillige Verfügung die Freiheit schenkte, und *per vindictam* (*„Freiheitsstab“*), wenn er den Sklaven vor der Behörde, nachdem er ihn im Kreise herumgeführt und ihm einen Backenstreich gegeben hatte, aus der Hand entließ und ihn feierlich für völlig frei erklärte (*hunc hominem liberum esse volo*), worauf ein Liktor ihn mit der *vindicta* auf den Kopf schlug (Liv. 2,5). Wer durch manumissio iusta die Freiheit erlangte, erhielt zugleich auch das römische Bürgerrecht (*civitas Romana*). Die manumissio minus iusta erfolgte entweder *per epistulam,* d. h. durch einen „Freibrief“ oder *per convivium,* beim Gelage, wenn der Herr den Sklaven zu Tische lud, oder *inter amicos,* wenn der Herr den Sklaven vor fünf Zeugen freisprach. Wer durch manumissio minus iusta frei wurde, erhielt nicht die civitas Romana, sondern nur die Rechte der latinischen Kolonisten (*lex Junia Norbana*). Die *lex Aelia Sentia* räumte Sklaven, die sich eines schweren Verbrechens schuldig gemacht oder sonst eine Strafe zugezogen hatten, nur

die Rechte der römischen Untertanen in Italien (*dediticii*) ein, sie mochten auf diese oder jene Weise frei geworden sein. Bei ihrer Freilassung erhielten die Sklaven einen Hut (*pileus*, Liv. 45,44). Die freigelassenen Sklaven hießen *liberti*, ihre Nachkommen *libertini*. Später bezeichnete *libertini* die Freigelassenen überhaupt. Der Herr, der einen Sklaven freigelassen hatte, war dessen *patronus*. Ihm schuldete der Freigelassene Ehrerbietung und Gehorsam, blieb ihm auch zu bestimmten Dienstleistungen verpflichtet. Starb der Freigelassene ohne Erben, so trat der Patron ohne weiteres (*ab intestato*) als Erbe ein. Aber auch bei einem Testament stand ihm ein Drittel der Güter zu, wofür er den Schutz der hinterbliebenen Nachkommen des Freigelassenen zu übernehmen hatte.

Das Christentum, das die Sklaverei in allen Kulturstaaten vorfand, machte keinen Versuch, sie vollständig abzuschaffen, hätte es auch gar nicht vermocht, ohne die staatlichen und wirtschaftlichen Grundlagen zu erschüttern. Auch die Apostel und ihre Nachfolger waren keine absoluten Gegner der Sklaverei (vgl. 1 Ko 7_{21}!), suchten aber ihre Härten und Auswüchse zu beseitigen.

In den beiden sog. Haustafeln (Kol 3_{22}-4_1 und Eph 6_{5-9}) hält Paulus den Herren so gut wie den Sklaven ihre sittlich-religiösen Pflichten gegen den anderen Teil vor und verkündet die Gleichheit der Menschen vor Gott. Die innere sittliche Freiheit des Menschen ist ihm die Hauptsache, wie wir aus 1 Ko 7_{22} f. ersehen: „Wer als Sklave im Herrn berufen wurde, ist ein Freigelassener des Herrn, so wie jener, der als Freier berufen wurde, Sklave Christi ist. Ihr seid um teuren Preis erkauft worden: macht euch nicht zu Sklaven von Menschen!“ Im gleichen Sinne äußert sich der hl. Augustinus im 4. Buche seines Gottesstaates: „Der Gute ist auch als Sklave frei, der Böse aber auch als König Sklave u. zw. nicht nur von einem Menschen, sondern, was bedeutungsvoller ist, von so viel Herren, als er Leidenschaften hat.“ Ebenso spricht der hl. Hieronymus in einem Briefe an Simplizian: „Für den Weisen bedeutet Sklaverei Freiheit. Daraus folgt der Schluß, daß törichtes Gebieten

Sklaverei ist, ja, was noch schlimmer ist, während er einer kleineren Anzahl vorsteht, dient er einer Mehrheit von Herren u. zw. schwierigeren als Sklave; denn er dient den eigenen Leidenschaften, er dient den eigenen Begierden, deren Herrschaft sich weder bei Tag noch bei Nacht verscheuchen läßt, weil sie ihre Herren in sich hat, in sich eine unerträgliche Sklaverei erduldet."

Für die Onesimusangelegenheit ist es von Bedeutung, daß ein flüchtig gegangener und wieder ergriffener Sklave auf die Klage seines Herrn hin das Zeichen Φ (= φυγάς) bezw. FUG (= *fugitivus* oder *fugit*) auf die Stirne oder den Rücken eingebrannt erhielt und zu schweren Mühl- oder Steinbruchsarbeiten verurteilt wurde. Wessen sich selbst unschuldige Sklaven für den Fall schwerer Verfehlung eines ihrer Genossen zu versehen hatten, zeigt die grausame Niedermetzelung von 400 Sklaven des römischen Stadtpräfekten Pedanius Sekundus im Jahre 61 n. Chr. zur Strafe für die Ermordung dieses Beamten durch einen seiner Sklaven. Der diesbezügliche Bericht des Tacitus (Ann. XIV, 42—45) ist auch für die Stellungnahme einzelner Kreise zu diesem Vorfall von Interesse (siehe Beilage S. 133 f.!) Etwas Ähnliches berichtet der jüngere Plinius in einem Briefe an Acilius (Epist. 3, 14).

Zwei dem Thema des Philemonbriefes verwandte Beispiele der Fürsprache für einen schuldigen Freigelassenen und einen entflohenen Soldaten sind in den Beilagen am Ende dieses Buches (S. 134 f.) angeführt.

Kommentar.

A. Einleitung (V. 1—3).

1. Die Adresse (V. 1—2).

Vers 1.

a) Die Absender (V. 1a).

Παῦλος, δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ, καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφός. *Paulus vinctus Christi Jesu, et Timotheus frater.* „Paulus, Gefesselter des Messias Jesus, und der Bruder Timotheus." δέσμιος ist ein Adjektiv zweier Endungen, das sich bei Sophokles (hier auch das Femininum δεσμία), Euripides, Diodor von Sizilien und Plutarch im Sinne von „gefesselt, gebunden, gefangen", bei Äschylus (Eum. 296. 319. 328) auch aktiv = „fesselnd, bindend" findet. Sein Etymon ist ὁ δεσμός (von δέω ich binde), gewöhnlich Plur. οἱ δεσμοί oder auch heteroklitisch τὰ δεσμά catenae, vincula, „die Bande". Mit δέσμιος übertragen die LXX das hebräische אָסוּר (Koh 4_{14}) oder אָסִיר (Zach 9_{11}). Im NT kommt es adjektivisch nur AG 25_{14} vor (ὑπὸ Φήλικος δέσμιος a Felice vinctus), sonst ist es Substantiv wie Mt $27_{15\,f.}$; Mt 15_6; AG $16_{25.\,27}$; 23_{18}; 25_{27}; $28_{16\,f.}$; Hb 10_{34}; 13_6. Eph. 4_1 nennt sich Paulus δ. ἐν κυρίῳ = „wegen des auf den Herrn gegründeten religiösen Verhältnisses", 3_1 δ. τοῦ Χρ. Ἰ., 2 Ti 18 τὸν δ. αὐτοῦ (sc. τοῦ κυρίου ἡμῶν) und endlich hier δ. Χρ. Ἰ. Diese Selbstbezeichnung gibt einen wertvollen Fingerzeig über die augenblickliche Lage des Apostels[1]) und verfolgt ohne Zweifel

[1]) Daß Paulus wirklich gefangen ist, unterliegt keinem Zweifel. Der Hinweis Reitzensteins (Hellenist. Mysterienreligionen 286) auf die Mysteriensprache, die eine κατοχή („Haft") des Mysten vor

zugleich den Zweck der profanen captatio benevolentiae. So schon Johannes Chrysostomus[2]), Theodor von Mopsveste und neben andern Estius: «Statim initio vincula sua praetendit, ut misericordiam commoveat pro Onesimo supplicaturus, ac si tacite diceret (= dicat): per haec vincula, quae pro Christo patior, te obsecro». Durch den Genetiv Χριστοῦ Ἰησοῦ, der am einfachsten als Gen. der Zugehörigkeit gefaßt wird, hebt Paulus seinen Zustand aus der natürlichen in die religiöse Sphäre, ohne damit bestreiten zu wollen, daß seine persönliche Freiheit durch die weltliche Macht beeinträchtigt sei. Aber nicht das ist ihm das Wesentliche an seiner Lage, sondern einer auch sonst, vorab im Philipperbrief (4_{10-20}), zu beachtenden Vorliebe zufolge, rein irdische Verhältnisse mit einem religiösen Hauche zu umkleiden, bringt er hier den Gedanken zum Ausdruck, daß er seine Gefangenschaft um Christi willen erduldet, als Gefangener sich nicht einem weltlichen Machthaber, sondern dem Messias Jesus angehörig weiß. Es steht aber auch nichts im Wege, z. B. mit Bleek den Genetiv als gen. subiectivus oder causae zu nehmen, so daß er also nicht den bezeichnet, „in dessen Gefangenschaft er sich befindet, sondern den, welcher ihn gleichsam in Gefangenschaft gebracht hat, nämlich der Eifer für seine Sache, den, um dessentwillen er sich in Gefangen-

---

seiner endlichen Einweihung kennt, in der man sich einen „Diener" zu halten pflegt, zur Erklärung von δέσμιος V. 1 und 9, κατέχειν und οἱ δεσμοὶ τοῦ εὐαγγελίου V. 13 ist belanglos.

[2]) Σὐθέως ἀπὸ τοῦ προοιμίου τὸ φρόνημα αὐτοῦ [sc. Φιλήμονος] ἀπέσπασεν, οὐκ ἀφῆκεν ἐπαισχυνθῆναι, τὸν θυμὸν ἔσβεσε, δέσμιον ἑαυτὸν καλῶν κατένυξε καὶ κατέστειλε οὐδὲν τὰ παρόντα ἐποίησε δοκεῖν εἶναι πράγματα. εἰ γὰρ δεσμὸς οὐκ αἰσχύνη διὰ τὸν Χριστόν, ἀλλὰ καὶ καύχημα, πολλῷ μᾶλλον δουλεία οὐκ ἐπονείδιστον. καὶ ταῦτα λέγει οὐκ ἐπαίρων ἑαυτόν, ἀλλὰ συμφερόντως τοῦτο ποιῶν καὶ τὸ ἀξιόπιστον ἐντεῦθεν δεικνύς, οὐχ ἑαυτοῦ ἕνεκεν, ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ τὴν χάριν ἑτοιμότερον λαβεῖν. ὡς ἂν εἰ ἔλεγε· Δι' ὑμᾶς τὸν δεσμὸν τοῦτον περίκειμαι. ὥσπεροῦν καὶ εἶπεν ἀλλαχοῦ [cf. 2 Ti 2_9] ἐκεῖ μὲν τὴν κηδεμονίαν δεικνύς, ἐνταῦθα δὲ τὸ ἀξιόπιστον. οὐδὲν τοῦ καυχήματος τούτου μεῖζον τοῦ ἀκούειν ὡς στιγματίας τοῦ Χριστοῦ. Ἐγὼ γὰρ τὰ στίγματα τοῦ Χριστοῦ, φησί, βαστάζω [Gal 6_{17}] ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ. διὰ γὰρ αὐτὸν δέδετο. τίς οὐκ ἂν αἰδεσθείη, τίς οὐκ ἂν δυσωπηθείη Χριστοῦ δεσμὰ ἀκούων; τίς οὐκ ἂν καὶ τὴν ψυχὴν πρόοιτο, μήτι γε οἰκέτην ἕνα; (Montfaucon XI 474).

schaft befindet.“ Der Gen. Χρ. ’Ι. gibt erst die Vervollständigung der Selbstbezeichnung des Apostels und rückt die captatio benevolentiae des Christen Philemon erst auf eine höhere Stufe. Die Reihenfolge der beiden Namen des Herrn ΧΡ. ’ΙΟΥ kommt im NT außer in der häufigen Formel ἐν Χρ. ’Ι. fast nur in Verbindung mit dem Titel ἀπόστολος vor. Daher mag auch dieser Zusatz nach δέσμιος in DE de seinen Ursprung haben. Auch Kassiodor liest *vinctus apostolus*, während verschiedene Minuskelhandschriften, z. B. 322 605, nach anderen Analoga (Rö 1_{1}; Gal 1_{10}; Ph 1_{1}; cf. Kol 4_{12}; 2 Ti 2_{24}; 1 Ko 7_{22}; Eph 6_{6}; ferner Jk 1_{1}; 2 Pt 1_{1}; Jd 1; Apk 22_{3}) δοῦλος lesen. Dies aber ist das Korrelat zu dem im Mt so ungemein häufigen κύριος (= Christus). Zu dieser Selbstbezeichnung der Christen vgl. man die treffenden Bemerkungen Deißmanns (L. v. O. 277[3]): „Der Ausdruck δοῦλος χριστοῦ bei Paulus ist so häufig, daß er nicht belegt zu werden braucht. Er ist nicht erst durch das Bild von der Freilassung entstanden, sondern älter, hat aber das Bild nahegelegt und fügt sich ausgezeichnet in dasselbe ein“ und (a. a. O. 322). „Obwohl nicht als Kontrastformel zum Cäsarenkult entstanden, löste sie (d. h. die Selbstbezeichnung als δ. Χρ.) sicher Kontrastempfindungen aus, wenn sie neben dem häufigen Titel *Kaisersklaven* gehört wurde: kaiserliche Sklaven gab es in der ganzen Welt . . . Das gleiche gilt von den Parallelformeln διάκονος Χριστοῦ *Christusdiener* (2 Kor 11_{23} Kol 1_{7} 1 Ti 4_{6}) und minister Augusti Augustusdiener.“ Wenn Paulus sich hier einfach als Gefesselten des Messias Jesus und nicht als Apostel bezeichnet, so hat das lediglich in dem familiären Charakter des Handschreibens seinen Grund.

Χριστοῦ ’Ιησοῦ. Das Verbaladjektiv χριστός, ή, όν (von χρίω ich salbe) ist bei den LXX die Übersetzung des hebräischen מָשִׁיחַ und des aramäischen מְשִׁיחָא = *unctus*, gesalbt. Es wird von Priestern (Lv 4_{3}; 5_{18}; 6_{15}; Ps 105_{15}), vor allem aber von Königen gebraucht und ist substantiviert (ὁ χριστός) zum Titel des messianischen Königs geworden (1 Sa $24_{7,11}$; Ps 18_{51}; 20_{7}; 2_{2}; cf. Du 9_{25}f.). Im Mt ist es die Bezeichnung des Messias, z. B. bei Mt 1_{17}; 2_{4}; 11_{2}

u. ö. (im ganzen 10mal), bei Mk 1_{34}; 8_{29}; 9_{41} u. s. f. (im ganzen 6mal), bei Lk 3_{15}; 4_{91}; 22_{67} u. ö. (im ganzen 8mal), bei Jo $1_{20, 25}$; 3_{28} u. s. f. (im ganzen 13mal), in der AG 6mal, z. B. 2_{31}; 3_{18}; 8_{5}, im Rö 7_{4}; 8_{35} (Variante!); $9_{3, 5}$; 14_{18}; $15_{3, 19}$; 16_{16} u. s. w. Χρ. κύριος, wobei κ. die Übersetzung von יְהוָה ist, Lk 2_{11} (cf. 2_{26}), ὁ Χρ. τοῦ θεοῦ 9_{20}; Apk 11_{15}; 12_{10}; ὁ Χρ. ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος Mt 16_{16}, Χρ. ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ Mk 14_{61}; ὁ Χρ. ὁ βασιλεὺς Ἰσραήλ Mk 15_{32}, als Davidssohn bezeichnet Lk 21_{41}, Μεσσίας ὁ λεγόμενος Χρ. Jo 1_{41}; 4_{25}. Mit dem Eigennamen Ἰησοῦς (hebr. יֵשׁוּעַ, die spätere Form für יְהוֹשֻׁעַ = „Jahve ist Heil", ein bei den Juden beliebter Name, dessen Bedeutung im Heiland vollendet wurde) findet sich Χρ. in folgender Weise verbunden: 1) Ἰ. Χρ., z. B. Mt 1_{1}; Jo 1_{17}; 17_{3}; AG 2_{38}, 2) Ἰ. ὁ Χρ., z. B. AG 9_{34}, 3) Χρ. Ἰ., z. B. Rö 3_{24}; $6_{3; 11}$, 4) ὁ Χρ. Ἰ., z. B. AG 5_{42}. Die gewöhnliche Stellung ist die unter 1) erwähnte Ἰ. Χ. wie auch heute noch. In dieser Verbindung wird Χρ. wie Ἰ. bald als Eigenname empfunden. Das ist bereits bei Paulus der Fall und wohl eine Folge der Verpflanzung des Titels auf heidenchristlichen Boden, wo man ihn nicht mehr in seiner ursprünglichen appellativen Bedeutung verstand, die besonders in Ἰ. ὁ Χρ. und ὁ Χρ. Ἰ. klar empfunden wird. Häufig gebraucht Paulus die beiden Namen des Erlösers in umgekehrter Reihenfolge, aber, wenn wir von Rö 8_{34}; 2 Ko 4_{5} und Kol 2_{6} absehen, nur im Genetiv (Χριστοῦ Ἰησοῦ und in Verbindung mit der Präposition ἐν, der bekannten Formel ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Nach v. Dobschütz (Exkurs zu 1 Th 1_{1}, S. 61) wäre das Motiv der Umstellung lediglich ein grammatisches, nämlich die Undeutlichkeit der obliquen Kasus (Gen. und Dativ) von Ἰησοῦς. Allein für Rö 8_{34}, 2 Ko 4_{5} und Kol 2_{6} und in Verbindung mit ἐν trifft dieser Grund nicht zu. Da außerdem die Willkür oder Unachtsamkeit der Abschreiber und vielleicht auch dogmatische Bedenken für die jeweilige Stellung dieser nomina sacra eine große Rolle spielen, ist es nicht möglich eine sichere Erklärung der Stellung Χρ. Ἰ. zu geben. An unserer Stelle haben die beiden Vulgataausgaben von 1590 u. 1592

dem Griechischen entsprechend *Christi Jesu,* während Hieronymus selber wahrscheinlich *Jesu Christi* las (s. Wordsworth-White, NT Latine, editio minor Oxford und London 1920 zur Stelle!)

Während Χριστός Übersetzung von מָשִׁיחַ bezw. מְשִׁיחָא ist, stellt Μεσσίας (Jo 1_{41} und 4_{25}, beidemal mit der Übersetzung Χριστός) nur eine hellenistische Transkription dar. In der AG und in den apostolischen Briefen wird Χριστός wie andere Eigennamen mit und ohne Artikel als feierliche religiöse Bezeichnung des Erlösers gebraucht, in den Evangelien als der Erzählung von der historischen Entwicklung der Offenbarung Jesu, des von den alttestamentlichen Sehern vorausverkündeten und den Frommen in Israel erwarteten Messias mit Ἰησοῦς verbunden nur in den Überschriften Mt $1_{1, 18}$; Mk 1_{1} und im Johannesprolog 1_{17} vom Standpunkt des *fait accompli* verwendet. Vgl. Keil, Commentar über das Ev. des Matthäus, Leipzig 1877, 54. Über die Herkunft und Entwicklung der Messiasidee sehe man jetzt auch L. Dürr, Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung, Berlin 1925.

καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφός et Timotheus frater „und der Bruder Timotheus.“ Wie hier nennt Paulus auch 1 Th 1_{1}; 2 Th 1_{1}; 2 Ko 1_{1}; Ph 1_{1}; Kol 1_{1} den Timotheus als „Mitbriefsteller“, in den beiden Th (1_{1}) außerdem noch vor ihm den Σιλουανός (*Silvanus,* 2 Ko 1_{19}; cf. 1 Pt 5_{12}; mit seinem Kurznamen Σίλας [vgl. Λουκᾶς für Λουκανός, Ἀντιπᾶς statt Ἀντίπατρος usw.] AG $15_{22, 27, 32, 34, 40}$; $16_{19, 25, 29, 37}$ f.; $17_{4, 10, 14}$ f.; 18_{5} erwähnt) und 1 Ko 1_{1} den Bruder Σωσθένης (wohl nicht identisch mit dem gleichnamigen Synagogenvorsteher AG 18_{17}) in gleicher Eigenschaft. Wie hier gibt ihm Paulus auch 2 Ko und Kol 1_{1} (cf. 1 Th 3_{2}) den Titel ὁ ἀδελφός d. h. nicht, wie einige Erklärer meinten, im prägnanten Sinne „Gehilfe“, sondern ganz allgemein „christlicher Mitbruder, Mitchrist.“ Über den Begriff siehe Cremer-Kögel s. v. ἀδελφός und Nägeli 38. Für seine Entwicklung sind wichtig die Stellen Mk 3_{35}; Mt 12_{50} (cf. Mt 28_{10}; Jo 20_{17}), dann Mt 5_{47}; 23_{8}; 25_{40}; 2 Th 3_{15}; 1 Ko

5_{11}; Rö 8_{29}; Eph 6_{23}; 1 Ti 6_2; Hb $2_{12.\ 17}$; AG 6_3; 9_{30}; 10_{23}; Apk 1_9; 12_{10}, ferner Rö 16_{23}; 1 Ko 1_1; 16_{12}; 2 Ko 1_1; Ph 2_{25}; Kol 1_1; $4_{7.\ 9}$; 1 Th 3_2; 1 Pt 5_{12}; 2 Pt 3_{15}. Die volle Bezeichnung ἀ. ἐν κυρίῳ = christlicher Bruder findet sich Ph 1_{14} (über diese Limitation ἐν κυρίῳ siehe unten zu V. 16). Über den Gebrauch des Titels ἀ. in den christlichen Papyrusbriefen vgl. man das Register der griechischen Wörter s. v. ἀδελφός bei Ghedini, Lettere cristiane.

Τιμόθεος (aus τιμᾶν und θεός) ist ein sehr verbreiteter griechischer Männername (z. B. Aristoph. Plut. 180, häufig bei Xenophon u. a.). Die lateinische Form Timotheus erscheint bei Corn. Nepos Timoth. 1,1; Cic. de or. 3,34, 139; de leg. 2,15, 39; Quinctil. 2, 3, 3). Im griechischen AT findet sich der Name 1 Mkk 5_6 f. $_{11.\ 34}$ f; 2 Mkk $8_{30.\ 32}$; 9_3; 10_{24} f.; $_{37}$; $12_{2.\ 26}$, bei Jos. Ant. 12,8. Unser Timotheus stammte nach AG 16_1 aus Lystra in Lykaonien und zwar aus einer Mischehe zwischen einem heidnischen Vater und einer jüdischen Mutter. Letztere hieß nach 2 Ti 1_4 Εὐνίκη, die Großmutter (μάμμη) Λωίς. Paulus lernte ihn auf seiner sog. zweiten Missionsreise kennen und beschnitt ihn um das Skandalum seiner Abstammung von einem Heiden bei den dortigen Juden zu beseitigen (AG 16_3). Timotheus begleitete den Apostel nach Europa, war bei ihm in Philippi und Beröa, reiste ihm später nach Athen nach und wurde von ihm mit Aufträgen nach Thessalonike gesandt (1 Th 3_1 f). In Korinth war er wieder bei Paulus, als dieser die Briefe nach Thessalonike schrieb (AG 18_5; 1 Th 1_1; 2 Th 1_1). Ebenso war er während der sog. dritten Missionsreise bei seinem Meister in Ephesus, von wo aus er als Beauftragter des Apostels zur Förderung des karitativen Unternehmens zugunsten der armen Christen in Judäa nach Makedonien (AG 19_{22}) und zur Beilegung von Streitigkeiten sich nach Korinth begab (1 Ko 4_{17}; 16_{10}). Doch scheint er in letzterem Falle nichts ausgerichtet zu haben, weil Paulus bald nach ihm den Titus dorthin entsandte (2 Ko 7_6 f. $_{13}$ f; 8_{16} f) und Timotheus bei Abfassung des 2 Ko wieder um den Apostel ist. In der Folge begleitet er Paulus nach Korinth (Rö 16_{21}), geht ihm nach Thessalonike und von da nach Troas voran

(AG 20_4) und teilt später die Gefangenschaft mit ihm (Ph 1_1; Kol 1_1; Phm 1). Paulus beabsichtigte nach Ph $2_{19 \cdot 23}$ den treuen Schüler mit Nachrichten über seine Lage nach Philippi zu senden. Hb 13_{23} wird von Timotheus bemerkt, daß er soeben „losgelassen (ἀπολελυμένον, *dimissum*) dh. doch wohl aus einer Haft befreit worden sei. Ob aber damit die mit Paulus (freiwillig) geteilte oder eine andere zwangsweise verhängte gemeint ist, steht dahin. Doch scheint ἀπολελυμένον mehr die zweite Auffassung zu begünstigen. Wegen 1 Ti 1_3 (παρεκάλεσά σε προσμεῖναι ἐν Ἐφέσῳ), was aber für sich nichts beweist, ist er der späteren kirchlichen Überlieferung (Eus. h. e. 3,4) der erste Bischof von Ephesus. Unter Domitian soll er das Martyrium erlitten haben. Das Martyrologium Romanum hat zum 24. Januar, seinem Gedächtnistage, folgende Notiz über ihn: « Natalis sancti Timothei, discipuli beati Pauli, Apostoli, qui ab eodem Ephesi ordinatus Episcopus, post multos pro Christo agones, cum Dianae immolantes argueret, lapidibus obrutus, paulo post obdormivit in Domino ». Timotheus wurde nicht erst von Paulus bekehrt, sondern war beim Erscheinen des Apostels in Lykaonien bereits Christ und stand bei den Gläubigen von Lystra und Ikonium in hohem Ansehen. Von der innigen Vertrautheit Pauli mit diesem Schüler geben uns besonders 1 Ko 4_7; 16_{10}; Ph 2_{19-22} und zahlreiche Stellen der zwei an ihn gerichteten Briefe Kunde, wie auch 2 Ti 1_5 der ungeheuchelte Glaube seiner Großmutter Lois und seiner Mutter Eunike gerühmt wird.

Über den Anteil des Timotheus an dem Schreiben an Philemon[3]) vgl. man Dibelius in Lietzmanns Handbuch zum NT Bd. 11 (^{2} 1925) 12 f zu 1 Th 2_{18}. Eine generelle Entscheidung über das Problem der Beteiligung des Timotheus an den Briefen des Apostels ist nicht angängig; die Entscheidung im Einzelfall verbleibt der Exegese. Hier dürfen

---

[3]) Haimo: «Quandocunque Apostolus epistolas suas dictabat, erant in circuitu eius discipuli consedentes, et si alicui aliquid revelatum esset, ita ponebat in corpore epistolae utpote sua verba recogitans, quia saepe dominus iuniori revelat, quod melius est. Quapropter quia particeps erat illius epistolae, ponebat nomen illius ut suum.»

wir wohl annehmen, daß Paulus die Angelegenheit des Onesimus mit dem anwesenden jüngeren Freunde und mit „Mitgefangenen“ (V. 23) Epaphras, der ja ein Landsmann des Schützlings war (Kol 4_{12}), besprochen hat und das kurze Schreiben das Ergebnis dieser Besprechung ist. Ob aber Paulus dem Timotheus das Billett auch diktiert hat, so daß er der γράψας τὴν ἐπιστολήν (vgl. Rö 16_{22}) wäre, wie Bleek S. 22 anzunehmen scheint, hängt von der richtigen Auffassung des V. 19 ab und ist bei seiner Erklärung zu erörtern.

b) Die Empfänger [die Adresse im engeren Sinne]

(V. 1 b-2). Φιλήμονι τῷ ἀγαπητῷ καὶ συνεργῷ ἡμῶν (2) καὶ Ἀπφίᾳ τῇ ἀδελφῇ καὶ Ἀρχίππῳ τῷ συστρατιώτῃ ἡμῶν καὶ τῇ κατ' οἶκόν σου ἐκκλησίᾳ Philemoni dilecto, et adiutori nostro, et Appiae sorori charissimae, et Archippo commilitoni nostro, et Ecclesiae, quae in domo tua est Philemon, unserm Geliebten und Mitarbeiter, und der (geliebten) Schwester Appia und unserm Mitstreiter Archipp und der Gemeinde in deinem Hause.

Zu ἀγαπητῷ fügte D* noch ἀδελφῷ hinzu, auch Ambrst. Statt ἀδελφῇ lesen KL überh. sehr viele Hss. des K-Typs und die Rezepta ἀγαπητῇ; beide LA kombiniert die Vg: *sorori charissimae.* Die Vg Sixt (1590) liest nur *sorori.* Sixt und Clem (1592) haben *Apiae*, A die Form *Arcippo*, F invertiert *est in domo tua.*

Φιλήμων, ονος ist ein (schon bei Thukydides 2, 67; Aristophanes Av. 734, Demosthenes 21, 121 und in den Inschriften) häufig vorkommender griechischer Männername. Das Wort ist eine adjektivische Bildung von φιλεῖν wie ἐλεήμων von ἐλεεῖν und νοήμων von νοεῖν, findet sich m. W. nur als nomen proprium gebraucht. Bei dem Namen denken wir unwillkürlich an den biederen und ehrwürdigen Gatten der ebenso biederen und ehrwürdigen Baucis, der zudem noch ein Landsmann unseres Philemon war. Die fromme Gastfreundschaft dieses Ehepaares und seine Verwandlung erzählt Ovid überaus anmutig in seinen Metamorphosen 8, 624-724. Unser Phile-

mon war ein begüterter und angesehener Christ in Kolossä in Phrygien. Seine Bekehrung verdankte er nach V. 13 und 19 dem Paulus und sie wird während der Wirksamkeit des Apostels in Ephesus auf der sog. dritten Missionsreise (AG 19 und 20) erfolgt sein. Im Kol wird er auffallenderweise nicht genannt. Daß Paulus ein eigenes Schreiben an ihn richtete, erklärt das nicht, da mit Ausnahme des Jesus Justus die Grußbesteller des Kol auch im Phm figurieren. Paulus zeichnet ihn durch den Titel ἀγαπητὸς καὶ συνεργὸς ἡμῶν aus. Der das Possessivum vertretende Genetiv Plural des Personalpronomens der 1. Person ἡμῶν gehört, da der Artikel vor συνεργῷ nicht wiederholt ist, auch zu ἀγαπητῷ: *„unserm Geliebten und Mitarbeiter“*. ἀγαπητός ist durch καί dem folgenden συνεργός koordiniert, also wie dieses substantivisch gebraucht.[4]) Die ursprüngliche LA von D ἀγαπητῷ ἀδελφῷ ist, wenn nicht versehentlich enstanden, eine Erleichterung des Textes oder eine Anpassung an andere Stellen der Paulusbriefe, wo ἀγαπητός adjektivisch steht (z. B. 1 Ko $4_{14 \cdot 17}$; Eph 5_1; Phm 16). Neben einem Eigennamen wie hier steht ἀ. AG 15_{25} σὺν τοῖς ἀγαπητοῖς ἡμῶν Βαρνάβᾳ καὶ Παύλῳ, Rö 16_{12} ἀσπάσασθε Περσίδα τὴν ἀγαπητήν und 3 Joh 1 Γαίῳ τῷ ἀγαπητῷ, wo wir es wohl jedesmal als Substantivum fassen dürfen. Das Wort bezeichnet bei Paulus das innige, vertraute Verhältnis des Vaters zu den Kindern (1 Ko 4_{14}, Eph 5_1 τέκνα μου ἀγαπητά, 1 Ko 4_{17} τέκνον ἀγαπητόν) und des Bruders zum Bruder bzw. zur Schwester (Phm 16 ἀδελφὸν ἀγαπητόν und Rö 16_{12}) im übertragenen Sinne der geistlichen Vater- oder Brüderschaft. In gleicher Verwendung finden wir das Wort adjektivisch mit den Appelativen πατήρ, ἀδελφός, τέκνον in den christlichen Papyrusbriefen des 3. und 4. Jahrhunderts (siehe Ghedini Stück XI Zeite 2, Stück XIII

---

[4]) Haimo merkt zu *dilecto* (= ἀγαπητῷ) an: «In Graeco non habetur *dilectus* [ἠγαπημένος], sed *diligibilis* [ἀγαπητός]. Non enim *dilectus* potest dici, qui diligitur et non diligit neque est dignus dilectione. *Diligibilis* autem, qui et diligitur et diligit dignusque est dilectione, quod isti Philemoni satis congruit. Ipse enim dignus erat dilectione ideoque diligebatur ab Apostolo diligensque et ipse Apostolum.»

Zeile 1, Stück XXII Zeile 3, Stück XXIII Zeile 1 und 14, Stück XXIV Zeile 2 und 26, Stück XXV Zeile 7 und 29 und Verso, Stück XLI Zeile 1 und 26). Ähnliche Prädikate, z. B. φίλτατος, kommen natürlich auch in den heidnischen Privatbriefen vor, aber hier, an den übrigen ntlichen Stellen und in den christlichen Papyrusbriefen soll mit ἀ. die in Gott, der Quelle der Liebe und wesenhaften, persönlichen Liebe (ἀγάπη 1 Joh $4_{8.\ 16}$) gegründete und durch übernatürlich motivierte und geübte Liebe sich betätigende, der Welt gegenüber offenbarende Gemeinschaft der Christen (Joh 13_{35}; 17_{23}) bezeichnet werden. Der Titel ἀ., den man dem christlichen Bruder gibt, ist somit ein Bekenntnis zum christlichen Hauptgebot (Mt 22_{37}; Mk 12_{29-31}; Lk 10_{27}; cf. Dt 6_5; Lv 18_5). Der Ausdruck ist nicht wesentlich von ἀδελφος verschieden, vielleicht noch etwas inniger. Wiewohl von Hause aus Verbaladjektiv, ist ἀ. doch ganz zum Nomen geworden. Die Vg gibt es 1) mit *charissimus* (niemals einfach charus [die Schreibweise mit ch zur Unterscheidung von carus - teuer, vielkostend, id quod magno constat oder infolge des Einflusses des französ. cher]) Mk 9_7; AG 15_{25}; Rö 16_{12}; 1 Ko $4_{14.\ 17}$; 10_{14}; 11_{28}; 12_{19}; 2 Ko 7_1; 12_{19}; Eph 5_1; 6_{21}; Kol 1_7; $4_{7.\ 9.\ 14}$; Ph 2_{12}; 4_1; 1 Th 2_8; (Phm 2) 1 Pt 2_{11}; 4_{12}; 2 Pt $3_{1.\ 8.\ 14}$; 1 Jo 2_7; $3_{2.\ 21}$; $4_{1.\ 7.\ 11}$; 3 Jo 5_{11}; Jd 3. 17. 20, 2) mit *dilectus* Mt 3_{17}; 12_{18}; 17_5; Mk 1_{10}; Lk 3_{22}; 20_{13}; Rö 1_7; 16_5; 1 Ko 15_{58}; 1 Ti 6_2, 3) mit *dilectissimus* Rö 16_8 f; Hb 6_9; Jk $1_{16.\ 19}$; 25 und 4) einmal 2 Pt 3_{17} bemerkenswerter Weise mit *frater* wieder. Die letztgenannte Stelle muß zur Beurteilung der LAA von D* ἀγαπητῷ ἀδελφῷ und von KL, der meisten Hss des K-Typs, Rez. ἀγαπητῇ (Vg *sorori charissimae*) herangezogen werden.

Durch das zweite Prädikat, das dem Philemon gegeben wird, συνεργός, erfahren wir, daß er sein Christentum auch praktisch betätigt hat, ja vielleicht liegt sogar darin eine Andeutung, daß er auch für die Ausbreitung des Evangeliums tätig gewesen ist. Das Wort (vom Stamme ΕΡΓΩ, vgl. „wirken") gebrauchen schon Euripides (Or. 1446; Med. 395), Thukydides (8,91), Xenophon, Platon, Plutarch u. a. um irgendein Mitwirken auszudrücken. Im NT dient es zur Be-

zeichnung derjenigen Personen, welche an der Ausbreitung des Reiches Gottes oder des Evangeliums mitarbeiten und dann ist es absolut (ohne jeden weiteren Zusatz) gebraucht. So außer hier und V. 24 Rö $16_{3\cdot 9\cdot 21}$; Ph 2_{25}; 4_3. Aber auch da, wo es durch eine Befügung verdeutlicht erscheint, so (1 Th 3_2 und) 1 Ko 3_9 durch θεοῦ, 2 Ko 1_{24} durch χαρᾶς, 3 Joh 8 τῇ ἀληθείᾳ, Kol 4_{11} durch εἰς (= für) τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ und 2 Ko 8_{23} durch εἰς (= an) ὑμᾶς, hat es keine wesentlich andere Bedeutung, sondern determiniert höchstens die eine oder die andere Seite der christlichen Missionstätigkeit genauer. Worin im besonderen das Mitarbeiten des Philemon bestand, läßt sich aus dem Briefchen nicht ersehen. Wenn man an die karitative Tätigkeit des Mannes denken will, könnte man sich ja wohl auf V. 6 f. und das dort vorkommende ἐνεργής berufen; allein der sonstige Gebrauch des Wortes möchte doch an irgendeine Beteiligung an der eigentlichen Missionsarbeit denken lassen, die Vg. übersetzt σ. mit *adiutor,* nur Ph 2_{25} und 3 Jo 8 mit *cooperator;* 1 Th 3_2 hat sie der von der modernen Textkritik bevorzugten LA διάκονον (statt σ.) entsprechend *ministrum.* Beachtung verdient der Umstand, daß im Ph σ. 2_{25} mit *cooperator,* 4_3 dagegen mit *adiutor* wiedergegeben ist. *cooperator* oder *cooperarius* (Esti*us*) wäre wörtlicher als das allgemeine *adiutor.*

Vers 2.

V. 2 καὶ Ἀπφίᾳ τῇ ἀδελφῇ et Appiae sorori charissimae und der (lieben) Schwester Appia. Außer Ἀπφία figurieren in den Hss. noch Ἀφφία, Ἀμφία, Ἀμπφία, Ἀπαφία und Ἀππία. Alle diese Formen mit Ausnahme der beiden letzten sind nur verschiedene (je nach der Aussprache) Schreibweisen des römischen Namens Appia, die vorletzte zweifellos Verschreibung, die letzte Angleichung an die römische Form. Den Vorzug verdient Ἀπφία, wie auch die besten Hss lesen. Mit Lightfoot und P. Ewald Ἀ. als echt phrygischen Namen zu erklären, geht doch wohl nur insofern, als er in Phrygien besonders beliebt war. Das ändert aber an seinem römischen Ursprung nichts. Er ist ebenso gut ein echt römischer Name, wie es Ἀκύλας,

Πρίσκ(ιλλ)α, Σεκοῦνδος, Τέρτιος, Κούαρτος, Γάϊος, Λούκιος, Ἰοῦστος, Τίτιος usw. sind, obwohl sie wenigsten teilweise im hellenistischen Sprachgebiet vorkommen. Auch die Namen unterliegen der Mode. Wie früher die Römer griechische Namen führten, so trugen seit dem Hervortreten der Römer im Osten auch Griechen und hellenisierte Barbaren römische Namen. Über Appia läßt sich nichts Sicheres sagen; sie erscheint eben sonst nirgends. Daß sie des Philemon Gattin war, hat man wohl mit Recht vermutet — so schon Chrysostomus, Theodor von Mopsveste und Theophylakt —, weil sie gleich nach ihm und noch vor Archippus genannt wird.[5]) Gagnäus, Menochius, Tirinus, Gordonius u. a. halten das für sicher. Estius: «Appiam hanc Philemonis uxorem fuisse verisimile est. Alioqui non eam Apostolus anteponeret Archippo. Legitur autem tam in Menologio Graecorum, quam in Ecclesiae Romanae martyrologio ad diem 22. November Philemonem et Appiam Colossis sub Nerone pro Christi fide lapidibus obrutos fuisse.» Auch eine bei Matthäi, Tischendorf, Nestle und v. Soden abgedruckte Randbemerkung nennt *Φιλήμονα καὶ Ἀπφίαν δεσπότας Ὀνησίμου*, betrachtet demnach Ph. und A. als Ehegatten. Nach dem Gesagten ist also der A. beigelegte Titel *τῇ ἀδελφῇ* nicht von einer leiblichen Schwester des Ph. zu verstehen, sondern bezeichnet bloß eine Christin. Was oben von *ἀδελφός* gesagt wurde, gilt entsprechend auch von *ἀδελφή*. Die Bezeichnung kommt im NT noch vor Rö 16_1; 1 Ko 7_{15}; 9_5; Jk 2_{15}; ferner bei 2 Kl 12_5; 20_2; Past. Herm. v. 2, 2, 3, 3, 1 und Ignat. Polyc. 5, 1. Man vgl. außer Cremer-Kögel s. v. *ἀ.* Wessely, Denkschrift der philosophisch-historischen Klasse der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften zu Wien XXXVI (1888), 1135 ff. und Ghedini Stück 17 Zeile 1. 2. 17 und Verso (hier ist

[5]) Haimo: «Appia, quam vocat *sororem charissimam,* religiosa foemina creditur fuisse. Quam causa dignitatis sororem appellat in fide, non quod revera soror eius extiterit in carne. Fuit autem aut revera coniunx Philemonis aut etiam soror natura. Inseritur nomen illius in medium inter duos viros apostolicos, inter cooperatorem videlicet Pauli, Philemonem, et commilitonem eius Archippum, ut tali ex utroque latere fulta comitatu non videatur ordinem sexus habere, sed meriti.»

ἀ. wahrscheinlich schon im Sinne von gottgeweihter Jungfrau gebraucht).

Die LA τῇ ἀδελφῇ ist sehr gut bezeugt, aber auch τῇ ἀγαπητῇ, wie die Rez. und auch wieder Tischend. in seiner 2. und 7. Aufl. lasen. Doch scheint ἀγαπητῇ eher im Anschluß an das vorausgehende ἀγαπητῷ entstanden zu sein, als daß ἀδελφῇ eine aus einer gewissen Prüderie erklärliche Korrektur für ἀγαπητῇ (P. Ewald 264[3]) darstellt. Übrigens bemerkt im Sinne Ewalds schon P. A. Gratz (NT Graece et Latine, Moguntiae 1827, 396): «τῇ ἀδελφῇ *correctio nimis anxia*». Mariana sagt: «Gotth. [= Gotice] non est *charissimae*, Graece non est *sorori*, sed tantum *Appiae dilectae*: forte erat uxor Philemonis». Ambrosiaster, Pelagius und die Vg. lesen *sorori charissimae*, ebenso die syrische Philoxeniana bezw. Thomas Charklensis, jedoch mit obelisiertem „Schwester". Dieser Text ist natürlich eine Kombination aus den beiden griechischen LAA, entstanden aus der Unschlüssigkeit, sich für die eine oder andere zu entscheiden, ähnlich wie AG 4_{21} *id quod factum fuerat in eo quod acciderat* eine Kontamination aus zwei Versionen für ἐπὶ τῷ γεγονότι ist. Der Text des Hieronymus selber hatte wohl nur *sorori*. Von den besten Vghss. fügen DFV *carissimae* hinzu. Theodor von Mopsveste kannte offenbar nur die LA ἀγαπητῇ, weil er erklärt: ὥσπερ ἀγαπητὸν ἐκεῖνον ἐκάλεσεν, οὕτω καὶ ταύτην κτλ. Wie oft, hat auch hier Estius gut beobachtet: «Graece *dilectae*, idem nomen cum superiore. Nec additur *sorori*. At e diverso Hieronymus *sorori* legit, non *dilectae*. Unde mihi suspicio est Graecos codices olim variasse, ut in aliis esset ἀγαπητῇ, *dilectae*; in aliis ἀδελφῇ, *sorori*, cumque eadem varietas ad Latinos codices manasset, utramque lectionem fuisse conflatam in unam: *sorori dilectae* seu *carissimae*». Wie leicht ἀδελφός bezw. ἀδελφή und ἀγαπητός bezw. ἀγαπητή verwechselt werden konnten, zeigt 2 Pt 3_{17}: ὑμεῖς οὖν, ἀγαπητοί, Vg *vos igitur, fratres*.

καὶ Ἀρχίππῳ τῷ συ(ν)στρατιώτῃ ἡμῶν et Archippo commilitoni nostro und unserem Mitstreiter Archippus. Ἄρχιππος (ἄρχειν + ἵππος) ist ein in der Literatur bisher nur bei Plutarch. Alc. 1 nachgewiesener, sonst aber

häufig begegnender und gerade auch für das westliche Kleinasien gut bezeugter griechischer Männername. Man sehe darüber CIG 3143, 3224 (Smyrna!); Dittenberger, Sylloge inscriptionum Graecarum (Index!); Grenfell and Hund, The Hibek Papyri I, 1906, 124, 126, 130. Im NT kommt er außer hier nur noch Kol 4_{17} vor und bezeichnet an beiden Stellen die gleiche Persönlichkeit. Nur wissen wir wieder nichts Bestimmtes über ihn. Kol 4_{17} schreibt Paulus: „Sagt dem Archippus: Habe acht auf den Dienst, den du im Herrn empfingst, um ihn zu erfüllen!“ Demnach hatte A. in Kolossä ein kirchliches Amt inne; aber welches, das ist die Frage. Man dachte an das des Vorstehers (Bischofs); aber dieses wird Epaphras, der Gründer der Gemeinde (Kol 1_7), versehen haben. Estius denkt an den Presbyterat oder vielmehr wegen Kol 4_{17} (βλέπε τὴν διακονίαν) an den Diakonat. Aber zwingend ist das nicht; denn auch Epaphras wird Kol 1_7 neben ἀγαπητὸς συνδοῦλος ἡμῶν mit dem Titel πιστὸς ὑπὲρ ὑμῶν διάκονος τοῦ Χριστοῦ belegt. Es ist möglich, daß er während der Abwesenheit des Epaphras (Kol 1_8; 4_{12}; Phm 23) dessen Stelle vertrat. Seit Theodor von Mopsveste hat man A. für einen Sohn des Philemon und der Appia gehalten, aber ohne hinreichende Begründung. P. Ewald (S. 82) hält diese Annahme für unwahrscheinlich, weil ein kirchliches Amt keinem ganz jungen Manne verliehen wurde und im Falle, daß A. schon im vorgerückten Alter gestanden hätte, Philemon bereits betagt gewesen sein müßte, was mit V. 9 nicht in Einklang gebracht werden könne (τοιοῦτος ὢν ὡς Παῦλος πρεσβύτης). Erkennt man diesen Grund an, so bleibt, da nach der ganzen Art, wie A. in diesem Privatschreiben neben Philemon und Appia genannt wird, nichts übrig als ihn für einen zu Philemon und dessen Familie in naher persönlicher und zwar verwandschaftlicher Beziehung stehenden Mann, sei es mit Bleek für einen bei ihm lebenden Bruder, sei es Vetter oder Neffen zu halten.

Durch das Prädikat τῷ συ(ν)στρατιώτῃ ἡμῶν macht Paulus den A. als einen seiner Mitarbeiter namhaft. Das Wort (femin. συστρατιῶτις, ιδος Themist. or. 15 p. 197 C; Synes. regn. p. 7; adjektivisch συστρατιώτιδι τύχῃ χρῆσθαι Jos. b.

J. 6, 9, 1) findet sich seit Xenophon (An. 1, 2, 26; Hell. 2, 4, 20; 5, 3, 17), Platon (rep. 8 p. 556 C), Aristoteles (eth. 8, 11) im eigentlichen Sinne „Mitsoldat, Mitstreiter, Kamerad". Im NT gebraucht es Paulus bei seiner für einen Großstädter natürlichen und bekannten Vorliebe für Bilder aus dem Kriegsleben (vgl. den trefflichen Exkurs über dieses Thema zu 1 Ti 1_{18} in Lietzmanns Handbuch) hier und Ph 2_{25} von solchen, die im Dienste des Evangeliums für dessen Siegeslauf streiten. Heute ist die lateinische Übersetzung des Wortes, die schon die Vg gebraucht (commilito), ebenfalls im tropischen Sinne nur als Titulierung der Studenten unter sich und in herablassender Weise auch von seiten der Professoren in Übung. Ph 2_{25} erhält Epaphroditus den Titel ὁ ἀδελφὸς καὶ συνεργὸς καὶ συ(ν)στρατιώτης μου, eine Bezeichnung, die nicht etwa auf innerchristliche Streitigkeiten hinweist, sondern die ganze Lebensaufgabe des Apostels als einen Feldzug im Dienste Christi gegen die unheilige, widergöttliche Welt darstellt. Das Bild ist seitdem aus der asketischen Literatur nicht mehr verschwunden und besonders bekannt ist die Szene von den zwei Fahnen und Heerlagern in den ignatianischen Exerzitien. Estius erklärt: «Cur ecclesiasticum ministerium metaphorice militia vocetur, et ministri *commilitones* (er läßt also A. gerade mit Rücksicht auf sein Kirchenamt συ(ν)στρατιώτης genannt sein), ea ratio est, quia in castris Ecclesiae, more militum, excubias agunt, et pro ea defendenda et propaganda assidue ex officio laborant. De hac militia sermo fuit — Estius Kommentare folgen der Anordnung der paulinischen Briefe im Kanon — 1 Tim. 1 et 2 Tim. 2.» Gemeint sind die Stellen 1 Ti 1_{18}: ταύτην τὴν παραγγελίαν παρατίθεμαί σοι, τέκνον Τιμόθεε, κατὰ τὰς προαγούσας ἐπὶ σὲ προφητείας, ἵνα στρατεύῃ ἐν αὐταῖς τὴν καλὴν στρατείαν und 2 Ti 2_3 f.: συνκακοπάθησον ὡς καλὸς στρατιώτης Χριστοῦ Ἰησοῦ. οὐδεὶς στρατευόμενος ἐμπλέκεται ταῖς τοῦ βίου πραγματίαις, ἵνα τῷ στρατολογήσαντι ἀρέσῃ, wozu man 1 Ti 6_{12}: ἀγωνίζου τὸν καλὸν ἀγῶνα τῆς πίστεως vergleiche. Die Ph 2_{25} dem einen Epaphroditus zuerkannten drei Titel ἀδελφός, συνεργός, συ(ν)στρατιώτης werden in unserem Briefchen so auf Philemon und A. verteilt, daß

ersterer die beiden ersten, letzterer den letzten zugewiesen erhält, ohne daß daraus zu viel gefolgert werden dürfte. συστρατιώτης ist συνεργός gegenüber gewiß insofern eine Steigerung, als bei ihm noch der Gesichtspunkt der größeren Schwierigkeit, des bei der Divergenz des göttlichen und weltlich gerichteten Willens unvermeidlichen, oft sehr bitteren Kampfes mit hereingenommen wird. Sonst aber sind die beiden Ausdrücke nicht wesentlich verschieden. Paulus würde gewiß nicht anstehen, auch dem Philemon das Prädikat συ(ν)στρατιώτής μου oder ἡμῶν zu geben, wenn er auch kein kirchliches Amt begleitete, und jedenfalls soll die Benennung des A. zu der des Phm. keinen Gegensatz bezeichnen. Es ist möglich, daß sich das Wort hier wie Ph 2_{25} dem Apostel mit Rücksicht auf seine militärische Umgebung im römischen Kriegslager nahelegte (vgl. P. Ewald zur Stelle), aber zur Erklärung seines Gebrauchs nicht nötig.

καὶ τῇ κατ' οἶκόν σου ἐκκλησίᾳ et Ecclesiae, quae in domo tua est und der Gemeinde in deinem Hause. ἐκκλησία, womit die LXX das hebräische קָהָל übersetzen, bezeichnet hier mit dem Zusatze κατ' οἶκόν σου wie Rö 16_5; 1 Ko 16_{19}; Kol 4_{15} die „Hausgemeinde" d. h. die Gesamtheit der Gläubigen, die zum Hausstande, zur Familie des betreffenden gehören ἡ κατ' οἶκόν σου ἐ. = „die über dein Haus hin (sich erstreckende) Gemeinde": *ea, quae per domum tuam est, ecclesia.* Dazu gehörten wohl vor allem, weil doch auch Appia und Archippus zum Hausstande Philemons zu rechnen sind, die christlichen Sklaven. So erklären wohl mit Recht nach dem Vorgang des Origenes (zu Rö 16_5) Theodor von Mopsveste, Chrysostomus[6]), Toledo,

---

6) Οὐδὲ δούλους παρῆκεν ἐνταῦθα. οἶδε γὰρ πολλάκις καὶ ῥήματα δούλων ἀνατρέψαι δυνάμενα τὸν δεσπότην, καὶ μάλιστα, ὅταν ὑπὲρ δούλου ἡ ἀξίωσις ᾖ. οἱ δὲ μάλιστα παροξύνοντες ἴσως ἐκεῖνοι ἦσαν. οὐ τοίνυν ἀφίησιν αὐτοὺς εἰς φθόνον ἐμπεσεῖν, τῇ προσηγορίᾳ τιμήσας μετὰ τῶν δεσποτῶν. ἀλλ' οὐδὲ τὸν δεσπότην ἀγανακτῆσαι συγχωρεῖ. εἰ μὲν γὰρ ὀνομαστὶ εἶπεν, ἴσως ἂν ἠγανάκτησεν. εἰ δὲ μὴ ἐμνήσθη, κἂν ἐδυσχέρανεν. ὅρα οὖν, πῶς συνετῶς εὗρε διὰ τοῦ μνησθῆναι καὶ τούτους τῇ μνήμῃ τιμῆσαι κἀκεῖνον μὴ πλῆξαι (Montfaucon XI, 775). Haimo: «Philemone ad fidem veniente credidit uxor illius et liberi et maxima pars servorum illius, quibus

Estius und Justiniani. Freilich ist der Ausdruck nicht so bestimmt, daß damit nicht auch alle Christen gemeint sein könnten, die sich bei ihnen zusammenfanden. So nach Bleek. Dann müßte Philemons Haus auch kirchliches Versammlungslokal für diese ἐκκλησία gewesen sein. Erasmus umschreibt den Ausdruck mit *reliquaque congregatio, quae domi illius* (= Philemonis) *est* (Paraphr.) und erklärt (Annot. i. NT): «*De familia sentit, opinor. Proinde nos vertimus congregationem. Indicat hoc haud obscure Chrysostomus hunc enarrans locum*». Diese Übersetzung trug ihrem Urheber verschiedentlich Tadel ein, so z. B. von Estius: »*Erasmus vertere maluit congregationi quam Ecclesiae non considerans Apostolicum loquendi morem, quo Ecclesia dicitur non quaevis congregatio, sed ordinatus fidelium coetus, in quo ad scopum Christianae religionis alii regunt, alii reguntur; etiamsi unius tantum sint domus aut familiae*». Mit Rücksicht darauf, daß es sich bei *ecclesia* um einen selbst von der profanen Latinität rezipierten terminus technicus handelt (zweisprachige Theaterinschrift von Ephesus vom Jahre 103/4 n. Chr., s. Jahreshefte des Österr. Archäolog. Instituts 2 [1899] Beibl. S. 43 f.; Forschungen in Ephesos, 2. Bd. S. 147 ff.; Deißmann, L. v. O. S. 90 f.), ist er auch berechtigt, wenngleich vom sachlichen Standpunkt gegen die Übersetzung *congregatio* nichts einzuwenden ist. Das wäre nur dann der Fall, wenn Erasmus mit der Erklärung «*de familia sentit, opinor*» lediglich die Sklavenschaft als solche in rein natürlichem Sinne ohne Rücksicht auf ihr religiöses Verhältnis gemeint hätte. Das meinte er aber offenbar nicht, sondern wollte nur durch seine neue Übersetzung der Ansicht entgegentreten, als sei unter ἐκκλησία das zu verstehen, was man zu seiner Zeit unter *Ecclesia* (die Kirche) verstand. Übrigens ist in ἐκκλησία das rechtliche Moment, das Estius so stark betont (*coetus, in quo alii regunt, alii reguntur*), keineswegs ausgedrückt. Vielmehr liegt dem Worte, wie Deißmann L. v. O. 90 ausführt, die Gewißheit zugrunde,

---

omnibus Apostolus verba salutatoria dirigit, et quia plures erant, ecclesiae nomine designavit illos. Ecclesia siquidem Latino vocabulo dicitur convocatio fidelium.»

daß Gott seine „Heiligen" in Christus „aus der Welt" ausgesondert und „berufen", „einberufen" (ἐκκαλεῖν = *evocare*, aufrufen, einberufen) habe zu einer Versammlung, die „Gottes Versammlung", „Gottes Aufgebot" ist, eben weil Gott ihr Einberufer ist. Die beste Analogie zum urchristlichen Gebrauch des Wortes ἐ. ist der Sprachgebrauch, der z. B. bei den Gemeinschaften der Bewohner des Dilltales besteht (Deißmann, Christliche Welt 13 (1899) 701. Vgl. auch Lietzmanns Handbuch zu 1 Ko 1_1!) Das zähe Festhalten und Betonen des Wortes „Kirche" bei den Theologen des 16. Jahrhunderts erklärt sich aus dem Angriff der Neuerer auf den katholischen Kirchenbegriff und aus ihrer individualistischen Auffassung von der Religion überhaupt.

Inkonzinn, worauf schon Hieronymus hinwies, wenn auch nicht ohne mannigfaltige Analogien in den Papyrusbriefen (siehe Wilcken, BGU III, 948; Ghedini pag. 282: τῷ υἱῷ μου Θεοδούλῳ παρὰ τῆς μητρός σου Κοφαήνας) ist der Übergang aus der 3. in die 2. Person des Personalpronomens (κατ' οἶκόν σου). Erasmus bemerkt (Annot. i. NT): «*Caeterum, quando haec epistola scribitur ad plures, incertum erat, quo referretur pronomen tua, ad Philemonem an ad Archippum, qui proxime praecessit in ordine recensionis, nisi mox totum sermonem verteret ad unum Philemonem. Quod ante nos indicavit Hieronymus*[7]). Daß σου sich auf den unmittelbar vorher genannten Archippus beziehen könne, kommt natürlich im Ernst nicht in Betracht. Daß nur Philemon damit gemeint sein kann, zeigt dessen Erwähnung an erster Stelle unter den Adressaten und der Umstand, daß an ihn allein der Hauptinhalt des Briefes, ja sogar die Grußbestellung V. 23 gerichtet ist. Hätte Paulus streng stilistisch κατ' οἶκον αὐτοῦ geschrieben, so wäre ein Zweifel erst recht möglich gewesen. Bei der stilistischen Inkonzinnität σου aber kann ein vernünftiger Zweifel, wer gemeint sei, nicht statthaben. Daß aber hier schon wie dann im Hauptteil Philemon allein angeredet wird, obwohl kurz vorher neben ihm Appia

[7]) Haimo: «Ut ergo putaretur certius non ad Archippi, sed ad Philemonis referendum esse personam, aperte patefecit dicens: Quae in domo tua est, o Philemon.»

und Archippus genannt wurden, macht es fast sicher, daß die beiden ihm nahestehende Hausgenossen gewesen sein müssen.

Man könnte noch fragen, warum Paulus in V. 1 und 2 zweimal den Gen. Plur. der 1. Pers. des Personalpronomens (ἡμῶν) gebraucht. Es läge nahe, auf Timotheus als Mitbriefsteller zu verweisen. Kaum in Betracht kommt der sog. schriftstellerische Plural. Am besten aber ist m. E. die Erklärung, daß der Apostel als Glied der christlichen Gemeinschaft spricht, zu der sowohl der als Mitabsender des Handschreibens genannte Timotheus als auch die vor der Hausgemeinde eigens genannten Adressaten gehören. Sie alle fühlen sich eins in der Arbeit für das Evangelium. Die Übersetzung von τῇ κατ' οἶκόν σου ἐκκλησίᾳ mit *Ecclesiae*, *quae in domo tua est* entspricht der von der Vg. befolgten Regel — einige Ausnahmen gibt es — den griechischen Artikel mit zu ergänzendem ὤν, οὖσα, ὄν durch einen Relativsatz wiederzugeben, z. B. Mt 6_9 ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς qui es in caelis, Mt 7_{11} ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς pater vester, qui in caelis est; Ausnahme: Mt 7_3 τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου festuca in oculo fratris tui.

2. Der Eingangsgruß (V. 3).

Vers 3.

Auf die Adresse (Absender und Empfänger) V. 1—2 folgt in V. 3 der Eingangsgruß wie in den übrigen paulinischen Briefen.

V. 3. Χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ Gratia vobis et pax a Deo Patre nostro, et Domino Jesu Christo Gnade (sei) euch und Heil von Gott unserem Vater und vom Herrn Jesus Christus!

ἡμῶν fehlt in ℵ*. Statt ἡμῶν liest F^{gr} ὑμῶν. ἀπό vor κυρίου wiederholt 1739.

Der Eingangsgruß stimmt wörtlich mit dem des Rö (1_7), 1 Ko (1_3), 2 Ko (1_2), Gal (1_3), Ph (1_2), 2 Th (1_2), Eph (1_2) überein. Auch mit dem des Kol (1_2), wo nur der

letzte Teil καὶ κυρίου 'Ι. Χρ. fehlt, was aber neben ℵ A viele Hss nachgetragen haben. In den beiden Briefen an Timotheus (1_2) erscheint die Grußformel um ein Glied erweitert: χάρις, ἔλεος, εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ Χρ. 'Ι. τοῦ κυρίου ἡμῶν, im Titusbrief (1_4) finden sich wieder nur die beiden Glieder: χάρις καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ Χρ. 'Ι. τοῦ σωτῆρος ἡμῶν. Die paulinische Grußformel, als deren wesentliche Bestandteile χάρις und εἰρήνη erscheinen — anders im Schlußgruß —, läßt sich betrachten als eine Kombination der hellenischen und semitischen Begrüßungsweise, insofern man χάρις als dem χαίρειν des griechischen Briefstils (χάρις und χαίρω sind vom selben Stamm) und εἰρήνη als dem hebräischen שָׁלוֹם entsprechend betrachten kann, beide Begriffe jedoch in einem tieferen, der ganzen christlichen Lebensauffassung homogenen Sinne genommen. χάρις bedeutet zunächst „Lieblichkeit", „Anmut", „huldvolles Wesen", dann „Gunsterweis", „Gefallen" und auch sein Korrelat „Dank". Mit diesem griechischen Wort geben die LXX das hebräische חֵן („Gunst", „Huld", „Gnade", „Wohlwollen" als Gesinnung, aber auch Erweis dieser Gesinnung, dann Inbegriff des Guten und Beseligenden als Ausfluß dieser Gesinnung) wieder. Nur Esth 2_9 entspricht χ. dem hebräischen חֶסֶד. Paulus gebraucht das Wort in der Regel von dem Gunsterweis Gottes gegen die Menschen. Eine Ausnahme bilden nur Stellen wie 1 Ko 16_3, 2 Ko $8_{4. 6. 7. 19}$, wo von den zugunsten der Armen der Jerusalemer Gemeinde veranstalteten Sammlungen die Rede ist und χ. die Bedeutung „Wohltat" (*beneficium* als Ergebnis der *beneficentia*) hat, wiewohl es die Vg. auch hier wörtlich mit *gratia* wiedergibt. In dem regelmäßigen Sprachgebrauch des Apostels bezeichnet χ. subjektiv die göttliche Gunst, die dem Menschen das zu seinem Heile Nützliche oder Notwendige bereitwillig verleiht und objektiv die dieser göttlichen Gunst zu dankenden Heilsgüter wie Glaube, Hoffnung, Liebe, Sündenerlaß, Tugend und deren Vermehrung, Beharrlichkeit im Guten und das ewige Leben. In der Grußformel überwiegt offenbar der Gedanke an Gottes gnädige Gesinnung, schon wegen des folgenden εἰρήνη,

aber der an ihre Äußerungen oder Gaben in der bezeichneten Art läßt sich davon wohl nicht gut trennen. Wenn wir aber den Begriff χ. möglichst präzisieren wollen, müssen wir ihn nach dem ganzen Zusammenhang der paulinischen Heilsauffassung von der gnädigen Gesinnung Gottes gegen die Sünder verstehen. Dafür spricht auch die geradezu glossenartige Einschiebung von ἔλεος zwischen χ. und εἰρήνη in den beiden Briefen an Timotheus.

Der zweite Grußbestandteil εἰρήνη ist, wie gesagt, das Äquivalent für das hebräische שָׁלוֹם. Durch die gewöhnliche Übersetzung mit „*Friede*“ wird aber der Sinn des Wortes nicht erschöpfend wiedergegeben. Denn die Grundbedeutung von שָׁלוֹם ist nach seinem Etymon שׁלם = vollendet sein der Zustand des inneren und äußeren Befriedigt- und Wohlseins, das unbehinderte Lebensgefühl. Was Friedrich Delitzsch (Die Welt des Islam, 1915, S. 7 f.) von dem arabischen selam sagt, das gilt in gleicher Weise vom hebräischen שָׁלוֹם bezw. vom ntlichen εἰρήνη: „Wenn der Verfasser dieses Büchleins alle diejenigen, die es zur Hand nehmen, mit selam alaikum begrüßt, so möchte er doch darauf aufmerksam machen, daß jene Übersetzung „*Friede sei mit euch*“ nur einen kleinen Bruchteil darstellt von der Fülle des Inhalts, der von Haus aus im Worte selam und in der Anwünschung von selam beschlossen liegt. Denn selam bedeutet nicht allein Untadeligkeit des Verhältnisses zu den Mitmenschen (Friede), sondern zugleich und zuvörderst untadeliges Wohlbefinden des Leibes, Geistes und Gemütes. Der dreikonsonantige Wortstamm, auf den selam zurückgeht, bedeutet, ganz sein, vollständig sein“. Allerdings hat sich aus der Grundbedeutung von שָׁלוֹם bereits im Hebräischen die Bedeutung „Friede“ herausentwickelt und drängte sich durch die Übersetzung mit εἰρήνη dem griechisch redenden Juden geradezu auf. Aber die Wiedergabe des Wortes mit „Friede“ ist weder für das A noch für das NT zureichend. An Stellen wie Ps 85 (84)$_9$ und 122 (121)$_6$ ist wenigstens der Friede und seine Segnungen gemeint. In dem Worte Jesu Lk 19$_{42}$ εἰ ἔγνως ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ καὶ σὺ τὰ πρὸς εἰρήνην liegt trotz der

damit verbundenen Ankündigung der Belagerungsnöte mehr als „Friede". Ebenso in dem hebräischen Gruß שָׁלוֹם לָךְ (Richt 19_{20}) der Mt 28_{9} echt griechisch mit χαίρετε (Vg. *avete*), Jo $20_{19.\ 21.\ 26}$ mit εἰρήνη ὑμῖν wiedergegeben wird. Die ntlichen Stellen sind zugleich Ermunterungs- und Beruhigungsformeln wie Gn 43_{23} שָׁלוֹם לָכֶם. Die Erkundigungsfrage הֲשָׁלוֹם לָךְ *wie geht es Dir? geht es Dir gut?* endlich kann auch nicht auf die Bedeutung „Friede" eingeengt werden. Während diese Ausdrücke im AT nur eine allgemeine Beziehung auf Gott hatten und gewöhnlich vom leiblichen Wohlbefinden verstanden wurden, bekamen sie im NT noch eine speziell religiöse, übernatürliche Bedeutung. Die Hauptstelle hiefür ist Jo 14_{27}, wo der prinzipielle Unterschied zwischen dem, was die Welt als εἰρήνη ansieht, und dem, was Christus den Seinen als εἰρ. vermittelt, hervorgehoben wird. Eph 2_{14} gibt wohl das Wort den Gegensatz zu dem durch Christus aufgehobenen alten Feindschaftsverhältnis zwischen Gott und den Sündern (vgl. Rö 5_{10}) an, aber hier muß es die Summe des geistigen und leiblichen Wohlbefindens bezeichnen, die Jesus den Seinen zuwendet.

Wenn in dem apostolischen Gruß die χάρις der εἰρήνη vorangeht, so ist das ganz logisch, da letztere durch erstere vermittelt wird. In Verbindung mit χάρις bedeutet εἰρήνη das aus dem Bewußtsein der göttlichen Huld hervorgehende innere Wohlsein, das die Folge der inneren Gnadengüter ist, die innere Befriedigung des Menschen in und mit Gott, aus der nach der Versicherung Jesu (Mt 6_{33}): ζητεῖτε πρῶτον τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ καὶ ταῦτα πάτνα προστεθήσεται ὑμῖν für den Gläubigen auch das Nötige an materiellen Gütern folgt. Schön umschreibt Estius εἰρήνη mit «*in Deo solida et imperturbata quies atque tranquillitas.*» Nach dem Gesagten wünscht Paulus mit χ. κ. εἰρ. dem Philemon und den Seinen das Höchste und Beste, was man überhaupt einem Menschen wünschen kann.

Mit den Worten ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ nennt der Apostel die Quelle aus der dem Phi-

lemon und den Seinen χάρις καὶ εἰρήνη zuströmt.[8]) ἀπό bezeichnet die Richtung und den Ausgangspunkt, von wo etwas herkommt. Daß Paulus als Quellpunkt von Gnade und Heil nicht einfach Gott, sondern Gott, *unsern Vater* nennt, dürfte nicht zufällig, sondern beabsichtigt sein. Wie Gott der Vater Jesu ist, nicht bloß deshalb, weil er ihm mehr Liebe zuwendet als andern, sondern weil er seine Natur und seinen Lebensinhalt mit ihm teilt, so ist er auch unser Vater, nicht nur, weil er uns mit mehr Liebe bedenkt als andere, sondern weil er uns infolge dieser Liebe Anteil an seiner Seligkeit und Herrlichkeit, an seiner göttlichen Natur und seinem göttlichen Leben gewährt. Neben Gott, unserm Vater, wird auf gleicher Linie auch *„der Herr Jesus Christus“*, d. h. im Sinne Pauli der erhöhte Messias als Spender von Gnade und Heil genannt, weil er die vollkommenste Offenbarung Gottes, ja nach dem eigenen Worte Jesu bei Mt 11_{27} und ähnlichen Stellen, z. B. Jo 1_{18}; 14_{6} der einzige Weg zu ihm ist.

Rein sprachlich betrachtet, wäre es nicht ausgeschlossen, κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ als einen durch καί dem Pronomen ἡμῶν koordinierten Genetiv zu fassen, sodaß Gnade und Heil von „Gott, unserem Vater und dem des Herrn Jesus Christus“ herkämen. Allein dagegen erhebt sich ein sachliches Bedenken. Paulus hätte, wenn das beabsichtigt gewesen wäre, doch wohl in umgekehrter Reihenfolge πατρὸς κυρίου Ἰ. Χρ. καὶ ἡμῶν geschrieben haben. So wird κυρίου Ἰ. Χρ. dem θεοῦ πατρὸς ἡμῶν parallel mithin das eine wie das andere von der Präposition ἀπό abhängig sein. Wenn also eine Hs. (1739) ἀπό vor κυρίου wiederholt, so trifft sie zwar

[8]) Haimo: «Potest quidem et ita intelligi, ut ad deum patrem referatur quod dicit: *Gratia vobis a deo patre nostro et pax* ad dominum nostrum Jesum Christum, qui per sanguinem passionis suae factus est nobis pax et reconciliatio, sed quia una est patris filiique natura, melius est, ut simul ad utrunque referamus et gratiam et pacem, sicut in aliis epistolis meminimus plenius exposuisse [z. B. zu Rö 1_{7}]. Persona vero spiritussancti in donis suis intelligitur vel ubi una persona trinitatis auditur, ibi tota trinitas intelligitur.»

sachlich das Richtige, aber trotzdem ist dieses zweite ἀπό als offensichtlicher Verdeutlichungsversuch sekundär und deshalb zu streichen. Die LA von Fgr ὑμῶν statt ἡμῶν ist offenbar durch Verhörung entstanden, da Paulus sich doch nicht ausschließen wollte. Der Ausfall von ἡμῶν in ℵ* wird Versehen sein, wenn man nicht annehmen will, es sei um das Mißverständnis „Gott, unser Vater und der des Herrn Jesus Christus“ zu verhüten ausgelassen worden. Das ἡμῶν hinter πατρός könnte ebenso gut beim 2. Gliede hinter κυρίου oder bei beiden stehen. Warum Paulus es nur beim 1. Gliede setzt, darauf hat E. v. Dobschütz (Vom Auslegen des NTs, ²1927, 8 f. ⁹) die richtige Anwort gegeben: Paulus will wie Rö 1_7; 1 Ko 1_3 und regelmäßig so auch hier „die völlige Gleichheit Gottes und des Herrn auch schon in der Zahl der für beide gebrauchten Worte (bezw. Tonsilben) zur Geltung bringen: ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.“ Es waltet also hier nur ein formales Prinzip.

B. Hauptteil (V. 4—20).

1. Danksagung (V. 4—7).

Vers 4—7.

1. Danksagung (V. 4—7).4 Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου
πάντοτε μνείαν σου ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν
μου, 5ἀκούων σου τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν ἣν
ἔχεις πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς
ἁγίους, 6ὅπως ἡ κοινωνία τῆς πίστεώς σου ἐνεργὴς
γένηται ἐν ἐπιγνώσει παντὸς ἀγαθοῦ τοῦ ἐν ἡμῖν
εἰς Χριστόν. 7χαρὰν γὰρ πολλὴν ἔσχον καὶ παρά-
κλησιν ἐπὶ τῇ ἀγάπῃ σου, ὅτι τὰ σπλάγχνα τῶν
ἁγίων ἀναπέπαυται διὰ σοῦ, ἀδελφέ 4Gratias ago
Deo meo, semper memoriam tui faciens in ora-
tionibus meis, 5audiens charitatem tuam, et fi-
dem, quam habes in Domino Jesu, et in omnes
sanctos: 6ut communicatio fidei tuae evidens
fiat in agnitione omnis operis boni, quod est in
vobis in Christo Jesu. 7gaudium enim magnum
habui, et consolationem in charitate tua: quia
viscera sanctorum requieverunt per te, frater.
4Ich danke meinem Gott allemal, wenn ich deiner
in meinen Gebeten gedenke, 5da ich höre von
deiner Liebe und dem Glauben, den du zum
Herrn Jesus und gegen alle Heiligen hegst, 6da-
mit die Gemeinschaft deines Glaubens wirksam
werde in der Anerkennung jegliches Guten unter
uns für Christus. 7Denn ich schöpfte viel Freude
und Trost aus deiner Liebe, weil die Herzen
der Heiligen erquickt worden sind durch dich,
Bruder.

Statt πρός in V. 5 lesen ACD*E . . . Lachmann εἰς; cf. Vg. *in.* Zu ἀγαθοῦ in V. 6 fügen FG . . . Vg (operis) ἔργου hinzu. Das τοῦ hinter ἀγαθοῦ hat Lachmann nach AC . . . getilgt. Statt ἡμῖν, wofür die überwiegende Mehrzahl der Textzeugen, die meisten Versionen und Väter sprechen, haben א . . . Rezepta und Vg (*vobis*) ὑμῖν. Statt Χριστόν D . . . Rezepta und Vg (Jesum) Χριστὸν Ἰησοῦν. Statt χαράν in V. 7 lesen KL . . . Rez. χάριν, statt πολλὴν ἔσχον ungefähr die gleichen Zeugen mit Rez. ἔχομεν πολλήν. *evidens,* das die Vg in V. 6 hat setzt die LA ἐναργής statt ἐνεργής *(efficax)* voraus.

Vers 4.

In der von der Einleitung (1—3) zum eigentlichen Gegenstand des Briefchens (8—20) überleitenden Danksagung (4-7), die unserem Privatbilett mit den Gemeindebriefen (außer Gal) gemeinsam ist, wendet sich der Verfasser unter Absehung von den übrigen Mitempfängern ausschließlich an Philemon[9]), der ja auch für die Erreichung des dem Apostel vorschwebenden Zweckes schließlich der allein Maßgebende ist. Waren schon in der Einleitung Spuren einer captatio benevolentiae Philemonis bemerkbar (δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ und nach Estius (zu V. 2) auch die Mehrzahl der Adressaten: « aliorum ideo tantum adscripsit nomina, quo maiorem ad id quod petit, benevolentiam sibi pararet »), so ist in V. 4—7 alles darauf berechnet. Die Danksagungsformel εὐχαριστῶ τῷ θεῷ [μου] findet sich auch Rö 1_8; 1 Ko 1_4; Ph 1_3; Eph 1_{16}; Kol 1_3; 1 Th 1_2; 2 Th 1_3 und 2_{13}. Bereits Hieronymus und nach ihm Erasmus machen darauf aufmerksam, daß das Adverb πάντοτε wofür Erasmus versehentlich ἀεί sagt, nach seiner Stellung sowohl auf das vorausgehende verbum regens εὐχαριστῶ als auch auf das folgende Partizip μνείαν σου ποιούμενος bezogen werden könne und die jeweilige Ent-

---

[9]) Haimo: «Hactenus Paulus et Timotheus Philemoni, Appiae et Archippo pariter scripserunt, tamen in sequentibus approbatur Apostolum tantummodo ad Philomenem scribere et unum cum uno sermonicari. Hunc etiam morem in aliis epistolis eius invenire possumus, ut, cum plures in praefatione ponuntur, postea per totum corpus epistolae unus disputans inducatur.»

scheidung ohne Bedeutung für den Sinn sei. Chrysostomus, Luther, Calvin, Beza, die gedruckte Vg, Estius (« adverbium *semper*, medio loco positum, etsi possit ad utrumvis hinc inde referri, rectius tamen sequentibus connectitur, hoc sensu: Ego Paulus, qui semper tui facio mentionem in orationibus meis, id est, qui nunquam oro, quin tui meminerim, tuamque salutem Deo commendem, eidem Deo meo gratias ago ») u. a. beziehen es auf den folgenden Partizipialsatz, die meisten Neueren aber mit Recht auf εὐχαριστῶ. Denn dafür sprechen die ähnlichen Beispiele 1 Ko 1_4 εὐχαριστῶ τῷ θεῷ πάντοτε ὑπὲρ ὑμῶν, Kol 1_4 εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ πατρὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πάντοτε περὶ ὑμῶν προσευχόμενοι (wiewohl dieses Beispiel für sich allein zweifelhaft wäre), 1 Th 1_2 εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ πάντοτε περὶ πάντων ὑμῶν, μνείαν ποιούμενοι ἐπὶ τῶν προσευχῶν ἡμῶν (was besonders klar wird, wenn man mit CD . . . Rezepta und Vg hinter μνείαν den Gen. ὑμῶν einfügt) und 2 Th 1_3 εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν τῷ θεῷ πάντοτε περὶ ὑμῶν. Auch Eph 1_{16} οὐ παύομαι εὐχαριστῶν ὑπὲρ ὑμῶν μνείαν ποιούμενος, kann herangezogen werden, da οὐ παύομαι εὐχαριστῶν nur eine Paraphrase für εὐχαριστῶ πάντοτε ist und D* . . . Vg *(vestri)* nach μνείαν noch ὑμῶν einfügen. Für den Sinn macht es in der Tat nichts aus, ob wir uns so oder so entscheiden; denn es kommt auf dasselbe hinaus, ob man sagt: „jedesmal danke ich Gott, wenn ich deiner gedenke", oder „sooft ich deiner gedenke, danke ich Gott". Während die Vg hier die Interpunktion vor *semper* setzt, dieses also zum folgenden gezogen wissen will, läßt sie durch Unterlassung der Interpunktion Kol 1_3 die Sache unentschieden, sieht sich aber 1 Th 1_2 durch den Text gezwungen, *semper* zu gratias agimus zu ziehen. τῷ θεῷ μου sagt Paulus aus der Erfahrung heraus, daß sich Gott wiederholt als für ihn daseiend erwiesen hat, genau so wie Jahwe trotz seiner absoluten Geltung dem Israeliten als der für sein (auserwähltes) Volk daseiende fühlbar wird. Die Erklärung Haupts: „Der Zusatz μου zu θεῷ beruht auf dem Gefühl, daß der Christenstand des Phil. ein Erweis des persönlichen Verhältnisses zwischen Gott und P. sei; dieser empfindet ihn als eine ihm speziell erwiesene Wohl-

tat" (S. 178) erscheint mir zu gewunden, wenn auch keineswegs geleugnet werden soll, daß der Apostel auch da Gottes Hand erkennt, wo er an einem andern Freude erleben darf (Ewald S. 266). „Mein Gott" ist eben ein Ausfluß der innigen Gottesgemeinschaft des Apostels.[10])

Der Ausdruck μνείαν τινὸς ποιεῖσθαι erscheint im NT noch Rö 1_9 (μνείαν ὑμῶν ποιοῦμαι), Eph 1_{16} (οὐ παύομαι εὐχαριστῶν ὑπὲρ ὑμῶν μνείαν ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου, ἵνα...), 1 Th 1_2 (εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ πάντοτε περὶ πάντων ὑμῶν μνείαν ποιούμενοι ἐπὶ τῶν προσευχῶν ἡμῶν), μνείαν ἔχειν τινός 1 Th 3_6 (ἔχετε μνείαν ἡμῶν ἀγαθὴν πάντοτε, Vg. memoriam nostri habetis bonam semper), μνείαν ἔχειν περί τινος 2 Ti 1_3 (ἔχω τὴν περὶ σου μνείαν ἐν ταῖς δεήσεσίν μου νυκτὸς καὶ ἡμέρας, Vg. habeam t u i memoriam in orationibus meis, nocte ac die...), μνεία allein Ph 1_3 (εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου ἐπὶ πάσῃ τῇ μνείᾳ ὑμῶν). Das sind lauter paulinische Stellen, aber weder das Wort μνεία noch die Phrase μνείαν ποιεῖσθαί τινος bezw. περί τινος eine Schöpfung Pauli. μ. π. τινος kommt schon bei Platon Phaedr. p. 254 A und μ. π. περί τινος beim gleichen Schriftsteller Prot. 317 E, dann auch bei Äschines, Isokrates und Lysias vor. Genau wie Paulus schreibt etwa ein Jahrhundert später der in römischen Diensten stehende ägyptische Matrose Apion, der sich später Antonius Maximus nennt, an seine Schwester Sabina μνίαν [= μνείαν] σου ποιούμενος (Papyrus aus dem Faijum, jetzt im Berliner Museum, veröffentlicht von Fritz Krebs in Ägyptische Urkunden aus den Kgl. Museen zu Berlin [2. Bd.], Nr. 632, Zeile 5; abgedruckt bei Deißmann, L. v. O. 150 f mit Facsimile. Vg. ferner

---

[10]) Haimo: «Et notandum, quia, cum dixisset *Gratias ago deo,* statim subintulit *meo,* quoniam cum omnipotens deus omnium communiter deus sit, tamen specialiter illorum dicitur deus esse, qui per fidem et vitae meritum eum venerantur et colunt, ut Abraham, Isaac et Jacob, de quibus ipse dicebat Moysi: Ego sum deus Abraham, deus Isaac et deus Jacob, per fidem videlicet rectam vitaeque meritum: et quia beatus Apostolus fidem constantissimam habebat, per quam sciebat deum sibi placabilem fore, vitaeque meritum, quod non ignorabat illum delectari, cum fiducia dixit: *Gratias ago deo meo,* id est, laudes refero illi cum gratiarum actione pro salute tua.»

Äg. Urk. Nr. 189, Zeile 3 ff; Greek Papyri in the British Museum, London 1893—1917, Nr. 42, Zeile 6 und Nr. 1658, Zeile 5). Seltener als μνείαν ποιεῖσθαι ist die Wendung μνήμην π. 2 Pt 1 $_{15}$; The Oxyrhynchus Papyri, 1898—1922 (12 Bd.) Nr. 1592, Zeile 6; vgl. Tebtunis Papyri (2. Bd.) Nr. 19, Zeile 10.

Wie bei Paulus folgt auch in den profanen (heidnischen) Papyrusbriefen unmittelbar auf den Eingangsgruß ein Wunsch für das Wohl der Adressaten und nicht selten auch eine Fürbitte für ihn. Gewöhnlich ist es, wie das bei Ägypten ja naheliegt, Serapis, der angerufen wird; aber auch an andere Götter richtet sich die Fürbitte für den Verwandten oder Freund. Fast stereotyp ist die Wendung πρὸ πάντων bezw. παντὸς (= ante omnia, in primis) εὔχομαί σε ὑγιαίνειν καὶ τὸ προσκύνημά σου ποιῶ παρὰ τῷ κυρίῳ Σεράπιδι [also genau wie ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός, wozu man die Bemerkung über κύριος bei V. 16 vergleiche] (Berliner Pap. Nr. 601, Zeile 2) oder παρὰ πᾶσι τοῖς θεοῖς (Berliner Pap. 38) oder καὶ τοῖς συννέοις [= συννάοις „im gleichen Tempel verehrt") θεοῖς (Berl. Pap. Nr. 385). Der heidnische Briefsteller wünscht also dem Adressaten Wohlergehen und macht zu diesem Zweck einen Fußfall vor dem Gott bezw. den Göttern. Bewegt sich bei den Heiden das angewünschte ὑγιαίνειν naturgemäß in der natürlichen Sphäre, so erreicht wie bei Paulus in den christlichen Papyrusbriefen dieser Wunsch ein höheres Niveau. So z. B. Ox. Pap. Nr. 1161: . . . ας καὶ τῷ ἀγαθῷ ἡμῶν σωτῆρι καὶ τῷ οἱῷ [= υἱῷ] αὐτοῦ τῷ ἀγαπημένῳ, ὅπως οὗτοι βοηθήσωσιν ἡμῶν τῷ σώματι, τῇ ψυχῇ, τῷ πνεύματι oder Nr. 1298: πρὸ παντὸς εὔχομε [= εὔχομαι] τῷ κυρίῳ θεῷ περὶ τῆς ὁλοκληρίας σου καὶ τῶν φιλτάτων σου oder Berl. Pap. Nr. 948: πρὸ μὲν πάντων εὔχομε τὸν παντοκράτοραν [sic!] θεὸν τὰ περὶ τῆς ὑγίας [= ὑγιείας] σου καὶ ὁλοκληρίας σου χαίριν [= χαίρειν].

Meist verbindet, wie Estius bemerkt, Paulus Gebet und Danksagung (vgl. die oben zitierten Stellen), «quia gratiarum actio petitionem commendat et quantumcunque iam acceperis, nunquam deest, quod adhuc petatur.» Die Gepflogenheit des Apostels, für seine Gemeinden und Freunde zu beten, ein für seine Auffassung von der Wirksamkeit der Fürbitte

sehr bedeutungsvolles Moment, hat in der kirchlichen Liturgie des Morgen- und Abendlandes Nachahmung gefunden und ist hier auch auf die Verstorbenen ausgedehnt worden, wofür die in der Schrift begründete Idee von der communio Sanctorum und der Glaube, daß der Tod dieses Band nicht zu trennen vermöge, maßgebend war. Im Offertorium der Requiem-Messe findet sich sogar der Ausdruck μνείαν ποιεῖσθαί τινος wörtlich: «Hostias, et preces tibi, Domine, laudis offerimus: tu suscipe pro animabus illis, quarum hodie memoriam facimus.» Vgl. zur Form das doppelte Memento *(Commemoratio pro vivis* bezw. *pro defunctis)* innerhalb des Kanons der römischen Messe und das Verlesen der δίπτυχα τῶν τεθνεώτων zwischen Konsekration und Kommunion in der sog. Chrysostomusliturgie (Rubrik: *καὶ μνημονεύει τὰ δίπτυχα τῶν τεθνεώτων*): *καὶ μνήσθητι πάντων τῶν κεκοιμημένων ἐπ' ἐλπίδι τῆς ἀναστάσεως ζωῆς αἰωνίου* (Rubrik: *καὶ μνημονεύει ὀνομαστὶ ὧν βούλεται τεθνεώτων*), *καὶ ἀνάπαυσον αὐτοὺς ὅπου ἐπισκοπεῖ τὸ φῶς τοῦ προσώπου σου*. Und um ein frommes *Memento* bitten heute noch auch außerhalb der Liturgie alle frommen Seelen einander. Daß aber Paulus bei seinen Gebeten für die andern Gott dankt, liegt in der Erfahrung von den schönen Erfolgen seiner von der Gnade Gottes befruchteten Wirksamkeit. Die Dankbarkeit des Apostels — auch das εὐχαριστεῖν spielt abgesehen von der konsekratorischen εὐχαριστία in der Liturgie eine große Rolle — ist ein schönes Beispiel seiner Demut neben dem oft zum Durchbruch kommenden Hochgefühl, zwei polare Erscheinungen in seinem Wesen, wie sie auch sonst noch in anderer Beziehung bei ihm zu beobachten sind. Sein εὐχαριστεῖν ist ein spontaner Erguß seiner Auffassung von der Vorherrschaft des göttlichen Moments im Heilswerke und seiner persönlichen Ergriffenheit durch die Realisierung der hohen Gotteszwecke wie auch der Freude über das dem Menschen dadurch zuteil werdende Glück. Nur im Brief an die Galater, die ja auch dem Apostel großen Schmerz bereitet hatten, fehlt die Danksagung. Sonst aber und so auch hier ist sie ihm, wie das Rö 1_8 auch formell ausdrückt (πρῶτον μέν) das Allererste und Wichtigste,

das er zu erledigen hat, bevor er etwas anderes berührt. Den Grund seines Dankes gegen Gott in dem gegenwärtigen Falle erfahren wir aus V. 5.

Vers 5.

V. 5. Mit diesem V. türmt sich eine ganze Masse von Schwierigkeiten für den Erklärer. Zwar ist noch allgemein anerkannt, daß der Partizipialsatz ἀκούων σου τὴν ἀγάπην κτλ. von εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου abhängig sein, er also den Grund für den Dank des Apostels enthalten muß; Paulus dankt seinem Gott, weil er Kunde erhält von der ἀγάπη des Philemon. Aber schon der genauere Inhalt dieses Partizipialsatzes d. h. die Bedeutung des diese ἀγάπη näher umschreibenden Relativsatzes ἣν . . . ἁγίους, ja schon der dem ἀγάπη folgende Begriff πίστις ist strittig. Was zunächst das Partizip ἀκούων (Vg. *audiens*, was Estius gut mit *cum audiam* umschreibt) anlangt, sind wir im Hinblick auf die zum Vergleich heranzuziehende Stelle Kol 1_3 f., wo das Part. Aor. steht (εὐχαριστοῦμεν . . . ἀκούσαντες) gezwungen, entweder beide Fälle als irrevelante Wiedergaben des dem Paulus vorschwebenden semitischen Ausdrucks zu fassen (wie auch die Vg. in der Regel und so auch im vorliegenden Falle um die Tatsache, ob Part. Präs. oder Part. Aor. sich nicht kümmert) oder aber anzunehmen, daß der Apostel im Gegensatz zu Kol 1_3 f. zum Ausdruck bringen will, die über die ἀ. des Phm soeben erhaltene Kunde dauere in ihrer Wirkung noch fort, sei also noch gegenwärtig. ἀγάπη kann nach dem Zusammenhang hier nicht das Abstraktum „Liebe“ sein, sondern muß ihre praktische Betätigung in irgendwelcher Art, etwa im Sinne der modernen christlichen Liebestätigkeit („Karitas“) bedeuten. Das wäre klar; aber nun heißt es weiter: καὶ τὴν πίστιν, ἣν ἔχεις πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς ἁγίους. Da fragt es sich: hängt der Relativsatz nur von dem unmittelbar vorangehenden τὴν πίστιν oder auch von σου τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν ab. Ferner sind die beiden Präpositionalattribute πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν und εἰς πάντας τοὺς ἁγίους auf beide Objekte von ἀκούων (ἀγάπην und πίστιν) zusammen oder einzeln auf je

eines von ihnen zu beziehen. Es ist schon auffällig, daß ἀγάπην vor πίστιν gestellt wird, während sonst die Reihenfolge die umgekehrte ist; so 1 Th 1_3; Kol 1_4, das vor allem hier in Betracht gezogen werden muß, und sogar 1 Ko 13_{15}, obwohl doch hier der Vorzug der ἀγάπη vor der πίστις und ἐλπίς ausdrücklich hervorgehoben wird. Allein die Voranstellung der ἀγάπη an unserer Stelle findet ihre hinlängliche Begründung durch die Erkenntnis, daß Paulus in seinem Briefchen die praktisch geübte Liebe des Philemon, von der er hört, als captatio benevolentiae für seinen Hauptzweck, die Onesimusangelegenheit, braucht und ihrer deshalb an erster Stelle gedenkt. Was dann die Beziehung des Relativsatzes ἣν ἔχεις ... anlangt, wäre es zweifellos in formaler Hinsicht das einfachste, ihn nur von τὴν πίστιν abhängen zu lassen, zumal dann das logische Subjekt der πίστις dem σου τὴν ἀγάπην gegenüber entsprechenden Ausdruck fände. Indes entsteht, wenn man den Relativsatz für πίστις allein in Anspruch nimmt, eine neue Schwierigkeit, indem dann zu πίστις in der Bedeutung „*Glaube*", wie das Wort fast ausschließlich bei Paulus heißt, die nähere Bestimmung εἰς πάντας τοὺς ἁγίους nicht passen will. Um nun die Beziehung des Relativsatzes auf πίστις allein zu ermöglichen, nehmen Storr, (Flatt) Meyer, Michaelis, Hagenbach, B. Weiß u. a. das Wort nicht im Sinne von „*Glaube*", sondern von „*Treue*". Dem steht aber, wie schon angedeutet, der paulinische Sprachgebrauch entgegen, indem der Apostel πίστις zwar von der treuen Gesinnung Gottes zu den Menschen (Rö 3_3) oder von der Treue der Menschen untereinander (Gal 5_{22}; Ti 2_{10}), nie aber von unserem treuen Verhalten zu Christus gebraucht. Zumal in der Verbindung mit ἀγάπη kann πίστις nach Analogie der übrigen Stellen nichts anderes bedeuten als den religiösen Glauben. Einen Glauben aber an die Mitchristen in derselben Art wie den Glauben an Christus kennt Paulus nicht. Zwar glaubte Hieronymus auch unter Beibehaltung des Wortes πίστις im Sinne von „*Glaube*" es auf „die Heiligen" beziehen zu dürfen, indem er ausführt, daß, wer an Gott glaube, folgerichtig auch alles glaube, was auf Gottes Veranlassung

in der Schrift über die Heiligen überliefert sei.[11]) Allein damit hat er keinen glücklichen Griff getan, denn mit ἅγιοι bezeichnet Paulus ja nicht die *Sancti* im Sinne der Kirche, d. h. die vollendeten Menschen im Himmel, sondern ganz allgemein die Gesamtheit der lebenden Gläubigen. Andere erklärten die πίστις εἰς πάντας τοὺς ἁγίους von dem Glauben, den Philemon heiligen Brüdern, die Christus verkündigen, entgegenbringt, oder von dem Glauben, der ihm mit den Heiligen, d. h. den Gläubigen gemeinsam ist. Doch diese Erklärungen lassen sich nicht nur in keiner Weise mit dem Texte vereinigen, sondern sind auch so abstrus, daß sich ihre Widerlegung gar nicht lohnt. Auch die Auskunft, daß der von πίστιν abhängige Relativsatz nur aus den zwei Wörtern ἣν ἔχεις bestehe und πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν und εἰς πάντας τοὺς ἁγίους unmittelbar mit den beiden Substantiven ἀγάπη und πίστις zu verbinden sei, ist nicht befriedigend. Dieser kurze Relativsatz hätte dann bei πίστις lediglich dieselbe Bedeutung wie σου vor ἀγάπη. Um der Schwierigkeit zu entgehen nehmen nach Theodorets Beispiel die meisten Ausleger wie Kalvin, Wolf, Hugo Grotius, Bengel, Demme, Koch, de Wette, Winer einen Chiasmus an, so daß

---

11) Auch was Haimo und der hl. Thomas von Aquin zur Erklärung sagen, befriedigt nicht. Ersterer meint: „Philemon, qui tanta laude dignus erat apud Apostolum, haud dubium, quin charitatem haberet erga deum et proximum, fidem quoque habebat in domino Iesu credendo in eum et in omnes sanctos, imitator fidei illorum existendo. Ille enim fidem et charitatem habet in deum et omnes sanctos, qui ipsam charitatem et fidem in operationem vertit", letzterer aber führt aus: «Fides innititur doctrinae, prout est manifestata per Christum, quia *Deum nemo vidit unquam* [Jo 1_{18}]. *Creditis in Deum, et in me credite* [Jo 14_{1}]. Et ideo per fidem habemus Christum. Sed quo ad sanctos pertinet, potest intelligi dupliciter: Uno modo, quia ex fide, quam habent ad Christum, procedunt obsequia impensa sanctis. Vel fides consistit in divinitate principaliter, prout est annuntiata per Christum, sed non solum dicta per Christum, sed etiam per sanctos. *Euntes ergo docete omnes gentes etc.* [Mt 28_{19}]. Debemus ergo credere non solum dicta per Christum, sed etiam per sanctos. *Quae cum initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis, qui audierunt, in nos confirmata est* [Hb 2_{3}].»

der Relativsatz sich auf beide Substantiva bezöge, aber die Präpositionalattribute πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν und εἰς πάντας τοὺς ἁγίους über Kreuz einzeln mit je einem zu verbinden wären. Haupt und P. Ewald lehnen einen Chiasmus ab, ersterer mit der Begründung, daß die Absicht dieser rhetorischen Figur, durch die Umstellung jeden der vier Begriffe stärker zu betonen, vereitelt werde, wenn die Präpositionalausdrücke in den Relativsatz hineingehörten, da ja dadurch gerade die scharfe Gegenüberstellung verwischt werde. Nicht teilen kann ich P. Ewalds Ansicht, der mit Verweis auf die richtige LA von Eph 1_{15} (πίστις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ εἰς πάντας τοὺς ἁγίους) von einem „sich halten an den Herrn Jesus und zu allen Heiligen" redet und die ἀγάπη ganz aus dem Spiele läßt. Auf jeden Fall bezieht sich ἣν ἔχεις πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν auf τὴν πίστιν und ἣν ἔχεις εἰς πάντας τοὺς ἁγίους auf σου τὴν ἀγάπην. Dafür spricht nicht nur V. 7, sondern auch die bei der gleichzeitigen Abfassung ganz besonders in Betracht kommende Parallelstelle Kol 1_4: ἀκούσαντες τὴν πίστιν ἡμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ τὴν ἀγάπην, ἣν ἔχετε εἰς πάντας τοὺς ἁγίους und nach dem bestbezeugten Text auch Eph 1_{15} ἀκούσας τὴν καθ' ἡμᾶς πίστιν ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ καὶ τὴν ἀγάπην τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους. Der Gedanke ist klar, nur die Form sozusagen irrational. Man kann jedoch verstehen, wie sie entstand, zumal wenn man die neuestens von Deißmann stark betonte Tatsache, daß die Paulusbriefe diktiert wurden, bedenkt oder doch wenigstens, wenn das wie hier nicht der Fall wäre, sie der Erguß spontaner Bewegung ist. Die gerühmte ἀγάπη des Philemon war für Paulus angesichts seines Zweckes die Hauptsache. Er fügte aber, sei es absichtlich, sei es unbewußt ihre religiöse Begründung, die πίστις, bei, die sich ja nach einem anderen paulinischen Worte in der ἀγάπη auswirkt (Gal 5_6), und setzte zu diesem Worte gleich ἣν ἔχεις πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν hinzu um schließlich stilistisch ungenau noch das zu σου τὴν ἀγάπην gehörige εἰς πάντας τοὺς ἁγίους nachhinken zu lassen, wodurch er wieder auf die πίστις zurückkommt, die auch gleich im folgenden V. wieder eine Rolle spielt. Vielleicht hat auch das Gefühl, daß der Herr

Jesus vor den Heiligen zu erwähnen sei, zu der eigenartigen Konstruktion mitgewirkt.

Wir können im Grunde nichts besseres sagen, als was bereits Theodoret und auf seinen Spuren andere ausgesprochen haben. So Menochius: «Ordo et sensus est: Gratias ago Deo meo de his, quae fama referente de te audio, scilicet de fide tua, quam habes in Dominum Jesum, et de caritate, quam passim erga omnes sanctos, id est Christianos, operibus ipsis exerces». Dazu vgl. man die teilweise wörtlich übereinstimmende Ausführung des Estius: «Nobis admodum probatur Theodoreti distinctio, qua singula reddantur singulis, ita quidem ut fides ad Dominum Christum referatur, charitas autem ad omnes Sanctos, sitque sensus huiusmodi: Gratias ago Deo meo de his, quae fama referente de te audio, scilicet de fide tua, quam habes in Dominum Jesum, et de charitate, quam passim erga omnes Sanctos, id est, Christianos ipsis operibus exerces. Haec distinctio, praeterquam quod lucem huic loco adfert alioquin obscuro, magnam accipit prohabilitatem ex Epist. ad Col., quae et scripta est eodem tempore, quo ista, et eodem destinata. Nam in ea cap. 1. post alia verba istis similia sic legitur: *Audientes fidem vestram in Christo Jesu et dilectionem, quam habetis in Sanctos omnes.* Cur autem dicat: *in omnes Sanctos*, cum etiam malos et infideles diligere iubeamur, ad locum iam memoratum reddita a nobis est ratio.» Ebenso verdient Bleeks Bemerkung volle Beachtung: „Der Apostel hat hier wohl die ἀγάπη und die πίστις sich eng zusammengedacht, als die Summe der christlichen Tugenden bezeichnend, und πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς ἁγίους ebenfalls eng zusammen als den ganzen Umfang des Gebietes, der Verhältnisse bezeichnend, in Beziehung auf welche die Tugenden geübt werden, ohne eben in seiner Ausdrucksweise bestimmt zu unterscheiden, ob die eine sich mehr oder nur auf die eine Seite dieses Gebietes bezieht, die andere auf die andere. Es ist: *deine Liebe und deinen Glauben im Verhältnisse zum Herrn und zu den christlichen Brüdern.*“ Eine sprachliche Nachlässigkeit liegt gewiß vor. Will man diese aber unter keinen Umständen zugeben, so

möchte ich lieber eine schon frühzeitig erfolgte Vertauschung der Worte innerhalb des V. annehmen als eine der zum Teil oben angeführten gewagten und gewalttätigen Erklärungsversuche vertreten.

Statt πρὸς (τὸν κύριον 'I.) haben Lachmann und Westcott-Hort nach ACD*E und einigen Minuskeln εἰς in ihren Text aufgenommen. Es ist schwer zu sagen, was das Ursprüngliche ist. Kol 2_5 steht zwar τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως ὑμῶν, aber 1 Th 1_8 ἡ πίστις ὑμῶν ἡ πρὸς τὸν θεόν. Einen Bedeutungsunterschied macht es nicht aus, mag man εἰς oder πρός bevorzugen. Vielleicht ist die LA εἰς doch Angleichung an das zweite εἰς. Der Vg aber mit ihrer LA *in Domino Jesu* scheint εἰς vorgelegen zu haben, weil sie sowohl Kol 2_5 εἰς Χριστόν mit *in Christo* als auch ἐν Χριστῷ 'Ιησοῦ mit *in Christo Jesu*, 1 Th 1_8 aber πρὸς τὸν θεόν mit *ad Deum* wiedergibt. Will man ἐν und εἰς unterscheiden, so wäre die πίστις ἐν Χρ. der sich auf Chr. gründende, auf ihm beruhende Glaube, die πίστις εἰς Χρ. der sich auf Chr. erstreckende, ihn bezielende Glaube. Allein der Gebrauch der beiden Präpositionen scheint wie im NT überhaupt, so auch bei Paulus schwankend und im gewissen Sinne willkürlich gewesen zu sein.

Bezüglich der Übersetzungsweise der Vg beachte man, daß sie ἀγάπη hier und V. 7. 9 mit *charitas*, Eph 1_{16} und Kol 1_4 mit *dilectio* wiedergibt, εἰς πάντας τοὺς ἁγίους hier und Eph 1_{15} mit *in omnes sanctos* und Kol 1_4 mit *in sanctos omnes.* Diese Tatsache warnt aus der LA einer Version allzu bestimmte Schlüsse auf ihre Vorlage zu ziehen; denn wenn man auch in unserem Falle, daraus daß Eph und Kol *dilectio* für ἀγάπη haben, schließen möchte, sie stammten von ein und derselben Hand, so fragt es sich doch wieder, warum dann für dasselbe εἰς πάντας τοὺς ἁγίους Eph wie Phm, der ἀγάπη mit *charitas* wiedergibt, *in omnes sanctos*, Kol dagegen *in sanctos omnes* hat.

ἅγιοι sind, wie bereits erwähnt, nicht die Heiligen im jetzigen Sinne, sondern allgemein die Gläubigen, die Christen. ἅγιος ist bei den LXX die Übersetzung von קָדוֹשׁ, womit die

Juden die Aussonderung von Personen und Sachen aus der Sphäre des rein Irdischen und Natürlichen, deren Zueignung und Weihe an Gott bezeichneten. Darum führt Israel im AT diesen Namen als das Volk (ὁ λαός), das Gott aus allen Völkern (ἔθνη) ausgesondert und durch einen Bund (διαθήκη) zu seinem eigenen gemacht hat. In diesem Sinne ist Lv 11_{44}; 19_2 (vgl. Ex 19_5 f.): „Ihr sollt heilig sein, weil ich heilig bin" zu verstehen. Wenn also ἅγιος auch nicht im Sinne der vollendeten Heiligkeit (im kirchlichen Sinne) zu nehmen ist, so bedeutet es doch nicht lediglich das abstrakte Abgesondertsein, sondern schließt, wie schon das in der Lvstelle angegebene Formalprinzip zeigt, das Streben nach möglichster Gleichförmigkeit mit dem Wesen Gottes, gottgefällige Gesinnung und Handlungsweise in sich. Eph 1_4: καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς . . . εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ ist eine deutliche Glossierung des Begriffes.

Eine merkwürdige Konfusion stellt die Erklärung des Cornelius a Lapide zu unserem V. dar: «Fidem, quam habemus in Dominum Jesum, eamdem habemus et in omnes Sanctos: sicut enim credimus Jesum esse Messiam et Salvatorem caputque Ecclesiae Dei, ita pariter credimus Sanctos Jesu veros esse sanctos veramque Dei Ecclesiam; et amando et adhaerendo Sanctis amamus et adhaeremus Christo ac consequenter benefaciendo Sanctis benefacimus Christo. Apostolus enim loquitur de fide non nuda et interna sed de ea, quae per opera se exerit et communicat, uti mox ipse subiungit. Hinc sequitur eum, qui honorat et invocat Sanctos, nihil detrahere Christo, imo hoc ipso honorare et invocare Christum».

Vers 6.

Waren schon in V. 5 Schwierigkeiten vorhanden, so erscheinen sie in gehäufter Zahl in V. 6: ὅπως ἡ κοινωνία τῆς πίστεώς σου ἐνεργὴς γένηται ἐν ἐπιγνώσει παντὸς ἀγαθοῦ τοῦ ἐν ἡμῖν εἰς Χριστόν. Was bedeutet hier ὅπως? Wovon ist der Satz abhängig? Was ist ἡ κοινωνία τῆς πίστεώς σου? Ist ἐνεργής oder mit der Vg ἐναργής zu lesen? Was heißt ἐν ἐπιγνώσει παντὸς ἀγαθοῦ? Was bedeutet und wohin gehört εἰς Χριστόν?

Das wären die wichtigsten Fragen. Da ὅπως, soweit es im NT überhaupt vorkommt — in der Apk nie, im Jo nur einmal und bei Paulus nicht oft — auf den rein finalen (telischen) Sinn in Verbindung mit Verben des Bittens (παρακαλεῖν usw.) beschränkt ist (Blaß-Debrunner § 369), so muß die Erklärung von Thomas v. Aquin, Menochius, Estius, Sa, Storr, Flatt, Heinrici, Hagenbach u. a. im konsekutiven (ekbatischen) Sinne = „sodaß" *(ita ut)* oder die von Schott in seiner paraphrasierenden lateinischen Übersetzung im modalen Sinne = „wie sehr" *(quantopere)* und auch die von Bengel (« ὅπως, *ut.* Hoc pendet ab *habes*, v. 5. ») falsch sein. Wenn aber der mit ὅπως eingeleitete Satz rein final ist, so kann er weder von dem Partizip ἀκούσας noch von seinen Objekten ἀγάπη und πίστις noch vom verbum regens εὐχαριστῶ abhängig sein. Das nächstliegende ist nun scheinbar, ihn mit Bengel, Schneid und Meyer von dem unmittelbar vorangehenden Relativsatz ἣν ἔχεις κτλ. abhängen zu lassen. Aber was soll das heißen: Ich danke Gott, da ich von deiner Liebe und von dem Glauben höre, welchen du an den Herrn Jesus und gegen alle Heiligen hegst, damit deine Glaubensgemeinschaft sich wirksam erweise? Ist der Gedanke, Paulus habe Liebe und Glaube an den Herrn und gegen alle Heiligen, damit seine Glaubensgemeinschaft wirksam werde, natürlich? Es bleibt also nichts übrig, als den Finalsatz als Angabe dessen zu fassen, was der Apostel für Philemon von Gott erbittet (vgl. Bleek) m. a. W. ihn mit Chrysostomus, Theodoret von Kyrrhos, Theophylakt, Calvin, Beza, Cornelius a Lapide, Michaelis, Demme, Koch, de Wette, Winer und den meisten Erklärern von dem Partizip μνείαν σου ποιούμενος ἐν ταῖς προσευχαῖς μου (V. 4) abhängen zu lassen. Cornelius a Lapide: « Oro instanter et assidue pro te, ut communicationem hanc bonorum operum, ad quam fides te incitat, ostendere et perficere pergas, ut liberalitas tua numquam [= ne . . . unquam] cesset, sed potius, ut quaecumque potes effundas in egentes, maxime Christianos » (nach Theophylakt). Die Schwierigkeit soll allerdings nicht in Abrede gestellt werden, daß die Abhängigkeit des Zwecksatzes von dem durch das zu εὐχαριστῶ gehörigen Partizip ἀκούσας mit seinem doppel-

ten Objekt und dem von diesem wiederum abhängenden Relativsatz getrennten Partizipialausdruck, der zudem noch einen bloß nebensächlichen Gedanken enthält, befremdet. Allein die Analogie von Eph 1_{16} f: οὐ παύομαι εὐχαριστῶν ὑπὲρ ὑμῶν μνείαν ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου, ἵνα ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ . . . δῴη ὑμῖν πνεῦμα σοφίας παὶ ἀποκαλύψεως ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ zeigt diesen Weg und die Eigenart des V. 5. beweist, daß dies bei Paulus möglich ist. Ich sehe in der Tat keinen anderen Ausweg. Bevor jedoch, der Sinn der ganzen Periode klar werden kann, sind noch einige einzelne Ausdrücke in dem Finalsatze zu erörtern. Zunächst sein Subjekt ἡ κοινωνία τῆς πίστεώς σου. Chrysostomus, Theophylakt, Luther, Cornelius a Lapide («Communicationem fidei vocat fidei communionem sive quòd tu o Philemon nobiscum in fide communices habeasque communem et eamdem nobiscum fidem aeque ac spem») Gagnäus, Bengel, Holtzmann u. a. deuten es als *dein Glaube, der dir mit andern gemeinsam ist.*[12]) Doch ist diese Erklärung mit Haupt als ungenau zu bezeichnen, weil es sich hier nach dem Wortlaut nicht um den Glauben an sich, sondern um die Gemeinschaft des Glaubens handelt; die κοινωνία soll ja ἐνεργής werden. Dann fragt es sich, ob τῆς πίστεως σου gen. subiect. oder obiect. ist: die Gemeinschaft, die dein Glaube hervorbringt oder die Gemeinschaft hinsichtlich deines Glaubens, an deinem Glauben. Als gen. subiect. fassen es z. B. Calvin, de Wette und Koch, was von Bleek als wenig natürlich, von Franke u. a. als sprachwidrig empfunden wird, da bei Paulus ein mit κοινωνία verbundener Gen. der Sache immer gen. obiect. sei, das bezeichnend, woran man teil-

---

[12]) Haimo: «Sequitur *ut communicatio fidei tuae* — subaudis qua communicas et participas fidei apostolicae — *evidens fiat in agnitione omnis boni in Christo Jesu.* Potest ex superioribus ita coniungi: Gratias ago deo meo audiens charitatem tuam et fidem, quam habes in domino Jesu et in omnes sanctos semperque memoriam tui facio in orationibus meis, ut participatio fidei apostolicae evidens seu manifesta fiat omne bonum in se habere. Communicatio siquidem hic pro participatione fidei apostolicae accipitur, cui ille participabat: quanquam et ad communionem possit referri, qua participabat fidelibus de facultatibus suis.»

nimmt (Meyer). Allein angesichts von Stellen wie 2 Ko 13_{13} ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος und Ph 2_1 κοινωνία πνεύματος erscheint die abgelehnte Deutung wenigstens möglich. Als gen. obiect. („die Teilnahme an deinem Glauben, die Gemeinschaft daran, indem Andere mit daran teilnehmen, an den Erweisungen desselben usw.“) faßt es Bleek. Vielleicht empfiehlt es sich die schon von Theophylakt erwähnte, von Pricäus, Beza, Menochius, Tirinus, Estius, Hammond, Heinrichs u. a. — auch Bleek — vertretene Auffassung von κοινωνία = „Wohltat“ anzunehmen und τῆς πίστεώς σου als gen. subiect. zu verstehen, sodaß der Ausdruck besagen würde: „die durch deinen Glauben bewirkte Wohltätigkeit (gegen die christlichen Glaubensgenossen)“. Doch die Entscheidung kann erst nach Erörterung des folgenden Satzgliedes ἐν ἐπιγνώσει παντὸς ἀγαθοῦ τοῦ ἐν ἡμῖν getroffen werden. ἐνεργής [ἐν und ἔργον] heißt „wirksam“ *(efficax)*. Doch lesen alte Versionen anders: d,e haben *manifesta*, f, vg, Pelagius, Primasius *evidens*. Sie setzen also die LA ἐναργής voraus. Hieronymus bemerkt zur Stelle: «Unde ait [sc. Apostolus]: *evidens fiat in agnitione omnis boni* sive, ut in Graeco melius habetur, *efficax*. ἐνεργής enim proprie transferri potest *efficax* sive *operatrix*», kennt also unsere LA ἐνεργής; Mariana: «Sententia non discrepat, sive *evidens* legas sive *efficax;* nempe fidem eius in opere prodire vult». Nach Cornelius a Lapide dagegen verdient *evidens* wegen des folgenden Satzgliedes *in agnitione omnis operis boni* den Vorzug: «q. d. [= quasi dicat] ut omnibus evidens fiat fides tua, dum agnoscunt et vident eleemosynas et opera tua bona, quae per fidem hanc incitatus operaris, idque *in Christo Jesu*, id est, per legem, doctrinam et gratiam Christi Jesu q. d. Cum sis tantae in omnes charitatis, eam in tuum Onesimum quoque ostende eumque in gratiam recipe (nach Theophylakt)». Das Argument besticht in der Tat; doch ist ἐνεργής im Grichischen zu einhellig bezeugt, als daß ἐναργής dagegen aufkommen könnte, zumal noch die Änderung in ἐναργής aus ἐνεργής sich leichter begreifen läßt als der umgekehrte Fall. Bei ἐν ἐπιγνώσει παντὸς ἀγαθοῦ ist es fraglich, ob die ἐπίγνωσις des Philemon oder anderer gemeint ist, ob ἐν den Grund des ἐνεργῆ γενέσθαι („ver-

möge", „durch" — Hebraismus!) oder das Gebiet, auf dem sich die Wirksamkeit betätigt („in Gestalt von", „in") angibt, ob παντὸς ἀγαθοῦ „jeglichen Gutes" oder „jeglichen Guten" bedeutet. Die Entscheidung dafür, ob Philemon oder andere Träger der ἐπίγνωσις sind, wird von der Auslegung des ἡ κοινωνία τῆς πίστεώς σου abhängen, aber auch von der Deutung des Wortes ἐπίγνωσις selber. Da ich oben ἡ κοινωνία τῆς πίστεώς σου mit „die durch deinen Glauben bewirkte Wohltätigkeit" zu übersetzen vorschlug, wird es sich empfehlen die ἐπίγνωσις παντὸς ἀγαθοῦ τοῦ ἐν ἡμῖν den andern, sowohl den übrigen Christen als auch den noch Außenstehenden zuzuschreiben. Was aber den Sinn von ἐπίγνωσις anlangt, so bezeichnet es nach der Parallelstelle Eph 1 $_{17}$ (ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ sc. τοῦ θεοῦ) die Sphäre, in der sich das erbetene πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως bewegen soll. Und so wird es auch hier sein. Paulus betet darum, daß die in Liebeswerken sich betätigende Glaubensgemeinschaft des Philemon wirksam werde in Erkenntnis, in Anerkennung. ἐπίγνωσις ist die Erkenntnis einer Tatsache und das zustimmende Urteil, daß sich die Sache wirklich so verhält, und wird von der Vg nicht bloß formell, sondern auch sachlich richtig mit *agnitio* wiedergegeben. πᾶν ἀγαθόν ist wohl kaum „jegliches Gut", sondern allgemeiner „jegliches Gute", das sich im Christentum findet. Der Zusatz ἔργου hinter παντός ist zwar sehr alt (auch die Vg hat *operis boni*), aber nichts anders als ein nicht gerade glücklicher Verdeutlichungsversuch. Hieronymus, Chrysostomus und der Ambrosiaster haben ihn nicht berücksichtigt. Die Auslegung der Stelle durch Pseudoanselm «in agnitione, id est, ut tu agnoscas practice, id est, ames et peragas omne bonum» macht Philemon zum Subjekt der ἐπίγνωσις, ist aber abzulehnen, da der Apostel doch nicht meint, daß der Adressat durch seine Zugehörigkeit zum Christentum dessen Vorzüge erkennen soll bzw. das Gute praktisch üben, sondern daß die andern durch den von Philemon praktisch durch karitative Werke geübten Glauben einen Begriff von dem im Christentum vorhandenen Sittlichguten erhalten. Die LA ὑμῖν (Sin GP 33 69 . . . lat sy) statt ἡμῖν beruht offenbar auf einem Hörfehler (Itazismus!), wenn

sie auch durch die Vg *(vobis)* gestützt wird. Freilich läst sich ein solcher Fall nicht mit unbedingter Sicherheit entscheiden. Denn es wäre immerhin denkbar, daß Paulus sagen wollte, das praktische Christentum des Philemon sollte Zeugnis ablegen von dem in der Gemeinde von Kolossä vorhandenen Werten; nur wären dann die Erkennenden entweder Außenstehende oder die Christen an anderen Orten. Was den lateinischen Text anlangt, fehlt das *operis* der Vg im cod. Am. und Fuld. sowie in den Ausgaben von Lachmann und Tischendorf, *quod est,* also die Wiedergabe des auf ἀγαθοῦ folgenden, von Westcott-Hort in Klammern gesetzten Artikels τοῦ bei denselben Zeugen und Herausgebern, *est in vobis* im Am. Fuld liest *in nobis est,* Lachmann und Tischendorf haben *in nobis* = (παντὸς ἀγαθοῦ) ἐν ἡμῖν. Die der Vg entsprechende LA εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν *(in Christo Jesu)* bieten neben D zahlreiche Hss und die Rez. Ursprünglich ist wohl das einfache, von Lachmann wieder vertretene εἰς Χριστόν. *In Christo Jesu* erklärt Cornelius a Lapide mit «per legem, doctrinam et gratiam Christi Jesu», zieht es also offenbar zu παντὸς ἀγαθοῦ [τοῦ] ἐν ἡμῖν. Diese Beziehung ist möglich und der Sinn wäre dann: das unter uns dank der Verbindung mit dem Messias Jesus vorhandene Gute. Möglich ist aber auch die Beziehung auf ἐνεργὴς γένηται, sodaß es hieße: deine Glaubensgemeinschaft möge in Anerkennung des Guten unter uns sich wirksam erweisen für Christus d. i. für die Förderung seines Reiches (so Bleek). Für diesen Fall habe ich mich oben in der Übersetzung entschieden, wiewohl ich betonen möchte, daß sich die Sache nicht unbedingt sicher entscheiden läßt. Dabei sei auch darauf hingewiesen, eine wie mißliche Sache eine Übersetzung ohne Anmerkungen zum Texte ist. Das hat mir wieder die Übersetzung des NTs von R. Storr gezeigt, die selbst in dem kleinen Philemonbrief fast in jedem Verse Gelegenheit zum Einsetzen der Kritik bietet. Was man aus Cornelius a Lapide nur vermuten kann, sagt deutlicher Estius, der in seiner Erklärung übrigens ganz dem Vgtext folgt: «Ne Philemon tanta sui laude extollatur, primum opera eius aliis facit communia, quasi partem eorum in alios transferens, dum non

dicit *in te*, sed *in vobis.* Per hoc autem significat domesticam Philemonis Ecclesiam bonorum operum eius adiutricem. Deinde monet, unde ea habeat, scilicet ex beneficio gratiae Christi, ut quemadmodum annotat Hieron., quicquid boni in Philemone laudatur, inde bonum sit, quia de fonte Christi ducatur. Potest autem illud *in Christo Jesu,* quoniam Graece est *in Christum Jesum,* sic etiam intelligi: Quae bona opera fiunt a vobis *erga Christum Jesum.* Nam, ut admonet Theophyl. et Oecumen., in Christum refertur, quicquid boni egentibus impenditur, maxime sanctis, nimirum attestante Domino: *Quod uni ex fratribus meis minimis fecistis, mihi fecistis* (Mt 25_{40}). Notandum hic multos codices tam Graecos quam Latinos pro secunda persona primam exhiberi: *quod est in nobis.* Quod et apud Oecumenium legitur. Sed veram esse lectionem, quam interpretati sumus, ipse contextus satis ostendit». Ich wollte diese ganze Stelle hersetzen um dem Leser die Möglichkeit zu geben, sich für die eine oder andere Ansicht zu entscheiden, aber auch um ihm zu zeigen, wie vorsichtig man im Abwägen sein muß. Das eine jedoch glaube ich mit Bestimmtheit sagen zu dürfen, daß die mit Rücksicht auf das Griechische gegebene zweite Erklärung der Worte *in Christo Jesu* durch Estius, so schön auch der Gedanke ist, dem Kontext nicht entspricht.

Fassen wir die bisherigen Erörterungen über die schwierigste Partie (V. 5 u. 6) der Danksagung des Apostels der leichteren Übersichtlichkeit halber zusammen, so ergibt sich meines Erachtens folgender Gedanke: Paulus dankt, sooft er in seinen Gebeten des Philemon gedenkt, seinem Gott, weil er immer wieder neue Kunde von dem Glauben des Freundes an den Herrn Jesus und von seiner werktätigen Liebe gegen alle Mitchristen erhält. Das Gebet des Apostels aber verfolgt den Zweck, durch die in seinem Glauben an Christus wurzelnde Liebestätigkeit des Philemon zur Förderung des Reiches Christi bei den Gläubigen und wohl auch bei den noch Außenstehenden immer mehr die Erkenntnis und Anerkennung all des Guten, das sich im Christentum findet, reifen zu lassen. Es ist der echte Paulus, der hier

spricht: alles, was im Schoße der Kirche Gutes geschieht, hat, so sehr und so natürlich es auch dem Nutzen der Gläubigen dient, doch in letzter und oberster Linie die Ehre des erhöhten Messias und damit die Gottes zum Ziele. Daher steht so wuchtig am Schlusse der etwas verworrenen Periode, die mit εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου beginnt, das emphatische εἰς Χριστόν, das Losungswort des ganzen Glaubens und der ganzen Mystik des so eminent innerlich religiösen Genius. Der hohe Gedanke aber, das dürfen wir nicht vergessen, wenn wir den Zusammenhang des Briefchens scharf erfassen wollen, muß im vorliegenden Falle dem besonderen Zweck des Apostels, der Onesimusangelegenheit, dienstbar sein. Und auch das ist echt paulinische Art.

Vers 7.

Mit V. 7 folgt nun die eigentliche bestimmte Begründung des Dankes an Gott, die schon in V. 5 proleptisch erwähnt war: χαρὰν γὰρ πολλὴν ἔσχον καὶ παράκλησιν ἐπὶ τῇ ἀγάπῃ σου, ὅτι τὰ σπλάγχνα τῶν ἁγίων ἀναπέπαυται διὰ σοῦ, ἀδελφέ. Statt χαράν lesen KLP und weitaus die meisten Hss χάριν. Das ist aber offenbar Versehen oder scheinbares Besserwissen; denn der Sinn verlangt χαράν (vgl. 3 Jo 3: ἐχάρην λίαν). Gut bemerkt Estius: «Multi Graeci codices pro gaudio *gratiam* legunt. Est enim inter Graeca vocabula χάριν et χαρὰν unius tantum litterae discrimen, ut facilis sit lapsus ex uno in alterum. Quod et contigit in tertia Ioannis epistola [3 Jo 4], ubi vulgati codices habent: *Maiorem horum non habeo gratiam*, cum in Graeco sit χαράν, *gaudium*» – *horum* ist natürlich falsche sklavische Wiedergabe des gen. compar. τούτων für his (= quam haec). «Quam et huius loci genuinam esse lectionem arbitramur. Sentit enim Apostolus iure se gratias agere Deo de charitate Philemonis, quod ex ea multorum sermonibus ad se delata perciperet ingentem animo laetitiam». Auch Cornelius a Lapide erwähnt, daß es statt *gaudium* im Griechischen χάριν heiße; doch nehme der

Apostel χάρις für χαρά wie hier so auch 2 Ko 1_{15}, wofür Chrysostomus, Theophylakt, Erasmus, Vatablus und Beza als Gewährsmänner angeführt werden. Das ist natürlich nicht richtig. 2 Ko 1_{15} paßt eben χάριν, wiewohl auch die sich dort tatsächlich findende Variante χαράν anginge, hier aber nicht. Hier hat die Vg mit *gaudium* die echte LA erhalten und wie in hunderten von Fällen gegen die Rez. recht bekommen. γάρ weist begründend auf εὐχαριστῶ zurück. ἔσχον ist aor. incohativ. = „es erfaßte mich große Freude". An Stelle von ἔσχον setzen (D*, E) d, e, der lateinische Origenes (3, 889) und Hieronymus ἔσχομεν voraus, die Rez. hat nach KL u. a. Hss ἔχομεν, wie auch Estius liest («Dicit *habemus*, vel quia loquitur in persona fidelium, qui erant Romae, vel quia Timotheum secum loquentem facit»). Die Gründe, die P. Ewald für die Ursprünglichkeit von ἔσχομεν, wofür ἔχομεν eine Stütze sein soll, überzeugen nicht. Die LA ist zu spärlich bezeugt und zu wenig durch den Sinn gefordert, als daß sie ernstlich in Betracht käme. Dagegen hat die Vg in *habui* das Richtige aufbewahrt. Neben χαρά steht wie 2 Ko $7_{4.\ 13}$ — dort nur in umgekehrter Reihenfolge — παράκλησις, was hier nur „Trost" (Vg *consolatio*) bedeuten kann. ἐπὶ τῇ ἀγάπῃ σου „wegen deiner Liebe" bezeichnet eine uns nicht näher bekannte Liebestat des Philemon offenbar gegen die Gemeinde von Kolossä, in der sich wie gewöhnlich in den christlichen Gemeinden zahlreiche Arme befunden haben werden. ἐπί ist Wiedergabe des hebräischen בְּ und gibt den Grund für die Freude und den Trost an, den der Apostel in hohem Maße empfand. πολλήν gehört dem Sinne nach natürlich auch zu παράκλησιν. Der Kausalsatz ὅτι κτλ. ist die Exposition zu ἐπὶ τῇ ἀγάπῃ σου. Der Ausdruck τὰ σπλάγχνα ist wie das hebräische רַחֲמִים, wofür es steht, und das lateinische *viscera* zunächst im eigentlichen Sinne Bezeichnung der Eingeweide; dann steht er tropisch für das „*Herz*" (*animus*) als Sitz der Affekte, vor allem der Liebe, des Mitleids und verwandter Gefühle.[13]) Ph 2_1 steht das

[13]) Haimo: «Dignum siquidem erat gratias agere deo pro charitate illius, qui interno cordis affectu et profundo animos sanctorum preces suscipiendo refrigeravit. Viscera siquidem ali-

Wort neben οἰκτιρμοί ganz wie ein Hendiadyoin = *„herzliches Mitgefühl“*; dafür σπλ. οἰκτιρμοῦ Kol 3_{12}; σπλ. ἐλέους Lk 1_{78}; σπλ. ἔχειν ἐπί τινα (= σπλαγχνίζεσθαι ἐπί τινα) „Mitleid mit jemand haben“, *„ein Herz für jemand haben“* 1 Kl 23_1; Past Herm s. 9. 24. 2; cf. Ign. Philad. 10_1; κλείειν τὰ σπλ. ἀπό τινος 1 Jo 3_{17} *„vor jemand sein Herz verschließen“, unbarmherzig gegen jemand sein.* An unserer Stelle hat σπλ. ungefähr den gleichen umschreibenden Sinn wie ψυχή (= נֶפֶשׁ), πνεῦμα (= רוּחַ), cf. 2 Ko 7_{13}: ἀναπέπαυται τὸ πνεῦμα αὐτοῦ sc. Τίτου und καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου = *et cum spiritu tuo* (*„und auch mit dir“*) und *animus* = *das Herz der Heiligen, die Heiligen,* wenn selbstverständlich auch hier der Umstand, daß die Wohltat im Herzen empfunden wird, für die Wahl gerade des Ausdrucks σπλ. bestimmend war. Ganz ähnlich erklärt schon Estius: «In hac epistola, in qua ter *viscera* leguntur» [V. 7, 12, 20], «magis proprie videtur hoc nomen accipi pro hominibus, quorum sunt viscera, cum quadam tamen connotatione miseriae misericordiam provocantis.» Und Cornelius a Lapide: «Per *viscera* Vatablus intelligit **ventres,** quos satiavit Philemon (nicht übel!); sed plus significat *viscera,* scilicet tam intimas necessitates, quam consolationem ad intima corporis et animi penetralia pertingentem ac quasi cor ipsum reficientem et recreantem, quasi dicat: Intima consolatione affecisti Sanctos, id est, Christianos, dum eis in summa necessitate tanta charitate succurristi, o Philemon. Ita Theophyl. Sic enim e converso Hebraei רְחָמִים [sic!], id est *viscera misericordiae,* dant iis, qui profusi sunt in opera misericordiae, quod videlicet intime aliorum miseria tangantur et ex intimis visceribus miserorum misereantur adeoque ex hac miseratione *viscera* ipsa, quae sedes sunt compassionis et condolentiae, in iis

---

quando ponuntur pro filiis, aliquando pro interno et immenso dilectionis affectu, hic autem pro utroque accipi possunt [?]. *Viscera,* inquit, *sanctorum requieverunt per te., frater* .id est filii sanctorum in tribulatione et egestate positi refrigerium acceperunt in consolatione tua et in subministratione, qua eis ministrasti, sive interni sensus et magni affectus sanctorum requieverunt per te.» Vgl. Fußnote 19!

commoveri et contorqueri videantur. *Viscera* ergo *misericordiae* significant visceralem, intimam et ex imo corde et affectu manantem misericordiam». Storr und Heinrichs wollten ganz unmöglich τὰ σπλ. τῶν ἁγίων als „*die Heiligen, welche gleichsam mein Herz sind, die ich in mein Herz geschlossen habe*“ fassen. Da müßte es doch mindestens analog V. 12 heißen: τοὺς ἁγίους, (τοῦτ' ἔστιν) τὰ ἐμὰ σπλάγχνα oder μου τὰ σπλ. Hier aber ist τὰ σπλ. τ. ἁ. ebenso Umschreibung von τοὺς ἁγίους wie in V. 20 ἀνάπαυσόν μου τὰ σπλ· für ἀνάπαυσόν με, wenn auch mit der Absicht, durch das Substantiv sozusagen den empfindenden Teil der Person auszudrücken. ἀνάπαυται = *sind erquickt worden, refecta, refocillata sunt.* Die Vg gibt die passive Form hier mit *requieverunt* („*sind zur Ruhe gekommen*“) wieder, während sie 2 Ko 7_{13} ἀναπέπαυται τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἀπὸ ὑμῶν πάντων durch *refectus est spiritus eius ab omnibus vobis* und Phm 20 ἀνάπαυσόν μου τὰ σπλ. durch *refice viscera mea* ausdrückt. Der Übersetzer dachte also an unserer Stelle mehr an die Grundbedeutung von ἀναπαύειν = *zur Ruhe bringen* (vgl. ἀνάπαυσις, παῦσις = *die Ruhe*[*zeit*], *die Pause!*) Cornelius a Lapide gebraucht hier ein mit der Erklärung von σπλ., wie sie Vatablus gibt, zusammenhängendes Gleichnis, wiewohl er diese selber (s. o.!) bemängelt: «Sicut enim venter inanis, fame latrans et exaestuans, ita et tormina viscerum ipsaque viscera sedantur et *quiescunt*, dum implentur et saturantur». Bei τῶν ἁγίων mit v. Hofmann an die Muttergemeinde von Jerusalem zu denken, so daß die ἀγάπη des Philemon in einer Geldsendung nach der heiligen Stadt bestanden hätte, braucht zwar nicht mit Haupt als Marotte bezeichnet zu werden, ist aber nicht genügend zu begründen. Da hätte sich Paulus doch deutlicher ausdrücken müssen. Wir werden vielmehr unter den ἅγιοι wie immer ganz allgemein die Gläubigen zu verstehen haben, die nach dem zu εἰς πάντας τοὺς ἁγίους (V. 5) Gesagten diesen Namen führen, weil sie von Gott der sündhaften Welt entrückt und in sein heiliges Reich versetzt sind. Man vgl. dazu die, wenn auch formell etwas anders lautenden Gedanken des hohenpriesterlichen

Gebetes Jesu bei Jo (bes. 17 $_{14}$ff.). Hier fordert natürlich der Zusammenhang an die Gläubigen aus der Umgebung Philemons zu denken. Der Apostel will demnach sagen, Philemon habe seine Liebe dadurch erwiesen, daß er die notleidenden Gemeindemitglieder von Kolossä durch seine Mildtätigkeit unterstützt und dadurch ihr Herz erfreut hat. Durch ihre Stellung an den Schluß des Satzes erhält die prägnante Anrede ἀδελφέ einen besonderen Nachdruck, wie schon Estius gut bemerkt hat («Quod addit *frater*, affectus magnitudinem exprimit, quasi dicat: propter haec merito mihi diligendus es ut frater»).

Hieronymus beurteilt den eben behandelten Abschnitt (V. 4—7), der, wie gesagt, im Rahmen des Briefes die Aufgabe der captatio benevolentiae Philemonis zu erfüllen hat, als Kunststück christlicher Rhetorik des Apostels (artificium et rhetorica Christiana). Das ausgiebige Lob des Freundes bezwecke, einer Versagung der nachfolgenden Bitte für Onesimus vorzubeugen; denn Philemon werde sich doch wohl des auf ihn gehäuften Lobes nicht unwürdig erweisen wollen. In der Tat ist das Lob sehr reichlich (Hieron.: *impense*) ausgefallen, hier und noch weiter im Verlaufe des Schreibens sind alle erdenklichen Mittel, Philemon für die Absicht des Apostels zu gewinnen in dermaßen geschickter, um nicht zu sagen, raffinierter, Weise aufgeboten, daß es zu verstehen, wenn auch nicht zu billigen ist, wie man aus dem Briefe folgern konnte, Philemon sei ein schwieriger Charakter und und vor allem geizig gewesen. Bei allem aber wird man nicht die leiseste Spur kriechender Schmeichelei und unwürdiger Lobsprecherei entdecken können. Alles, was Paulus zu Philemon zu sagen hat, ist vielmehr in die religiöse Gedankenwelt eingetaucht und schließt die sittliche Verpflichtung für Philemon in sich, dem bisher gegeben Beispiele folgend auch im vorliegendem Falle sich treu zu bleiben.

2. Bitte für Onesimus (V. 8—20).

Auf die von V. 4 bis V. 7 reichende Danksagung an Gott, die zugleich eine Belobigung des Hauptadressaten enthält, folgt nun von V. 8 bis 20 die Hauptsache des Schreibens,

die Bitte für Onesimus. Aber nochmals verwendet Paulus 9 Verse (8—16) zur Vorbereitung und Unterbauung seiner Angelegenheit, bis er endlich in V. 17 die Bitte direkt ausspricht. Hatten wir bisher schon Gelegenheit die briefstellerische Kunst des Apostels, die feine und eindringliche Art, mit der er seine Sache vertritt zu bewundern, so wird das im folgenden Teil noch mehr der Fall sein. Da sich der Abschnitt V. 8—20 ohne Künstelei nicht weiter als in der angedeuteten Weise zerlegen läßt, werden wir ihn in zwei Unterabteilungen a) die Vorbereitung, b) die Verhandlung scheiden und so behandeln.

a) Die Vorbereitung (V. 8—16).

Vers 8 f.

V. 8f.: Διό, πολλὴν ἐν Χριστῷ παρρησίαν ἔχων ἐπιτάσσειν σοι τὸ ἀνῆκον, διὰ τὴν ἀγάπην μᾶλλον παρακαλῶ, τοιοῦτος ὢν ὡς Παῦλος πρεσβύτης, νυνὶ δὲ καὶ δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ *Propter quod multam fiduciam habens in Christo Jesu imperandi tibi quod ad rem pertinet: propter charitatem magis obsecro, cum sis talis, ut Paulus senex, nunc autem et vinctus Jesu Christi. Darum möchte ich, wiewohl ich große Zuversicht in Christo habe, dir das Geziemende befehlen zu dürfen, um der Liebe willen lieber dich ersuchen, sowie ich nun einmal bin: Paulus der Alte, jetzt aber auch (noch) Gefesselter Christi Jesu.* διό = διὰ τοῦτο bezieht sich einerseits rückwärts auf den Inhalt der Verse 4—7[14]), andererseits vorwärts auf παρακαλῶ (nicht, wie Chrysostomus, Ökumenius, Theophylakt, Michaelis u. a. wollten, auf das Partizip παρρησίαν ἔχων oder τοιοῦτος ὤν), bildet also die verbindende Klammer zwischen den Abschnitten. Die kleine Konjunktion ist eine Probe von der liebenswürdigen Sorgfalt, mit der das kleine Privatschreiben gearbeitet ist, ebenso gut wie die großen Gemeindebriefe. Niemals läßt sie sich mit den genannten Erklärern auf den Partizipialsatz πολλὴν . . . ἐπιτάσσειν σοι τὸ ἀνῆκον beziehen, da die dankbar-frohe Stimmung des Apostels unmöglich den Grund für ein gebieterisches, befehlendes Auftreten abgeben kann, son-

14) Haimo nur: «subaudit quia interni affectus requieverunt per te.»

dern im Gegenteil bestimmend war, nicht so zu handeln. Das Partizip πολλὴν ἐν Χριστῷ παρρησίαν ἔχων ἐπιτάσσειν σοι τὸ ἀνῆκον hat konzessiven Charakter: *„obwohl ich .....“* παρρησία (aus πᾶν + √wer = sagen; vgl. ῥητός) ist die Eigenschaft alles sagen zu können, die Freimütigkeit im Reden, ein Lieblingswort des Apostels (2 Ko 3_{12}; 7_4; Eph 3_{12}; 6_{19}; Ph 1_{20}; Kol 2_{15}; 1 Ti 3_{13} [Hb 3_6; 4_{16}; 10 $_{19\cdot35}$]). Das Wort gehört bereits der klassischen Sprache an. Es findet sich bei Euripides (Jon 672; Hippol. 422; Or. 903; Phoen. 391; Bacch. 667.) Demosthenes (p. 73,17), Isokrates (p. 96 D), Platon (rep. 8. p. 557 B u. ö) und auch bei Diod. Sic. 12,63; 14,88). Die Vg übersetzt es an den zitierten paulinischen Stellen mit *fiducia.* Nur Hb 10_{35} steht dafür *confidentia* und Kol 2_{15} für ἐν παρρησίᾳ *confidenter.* Der Übersetzer suchte demnach statt der Form (etwa liber[ali]tas dicendi den Sinn auszudrücken. παρρησίαν ἔχειν c. inf. ist *die Zuversicht besitzen, etwas tun zu dürfen, etwas als sein gutes Recht ansehen.* Der Präpositionalausdruck ἐν Χριστῷ, der wie schon die Stellung zeigt, enge zu παρρησία gehört, gibt die Begründung für diese feste Zuversicht (πολύς in ähnlich weitem Umfang gebraucht wie das lateinische *magnus?*): *„wegen meines Verhältnisses zu Christus.“* Die Vg hat wie gewöhnlich die beiden nomina sacra kombiniert: *in Christo Jesu.* ἐπιτάσσειν ist von π. abhängiger Objeksinfinitiv *(libertas, fiducia imperandi).* τὸ ἀνῆκον ist das Partizip des Impersonales ἀνήκει = προσήκει, *convenit,* es ziemt sich; also *„das Geziemende“ (id quod convenit;* Vg *quod ad rem pertinet.* Laurentius Valla fragt *ad quam rem pertinet?* und will dafür lieber *quod decens est*; Erasmus: *id quod officii tui erat; decens sive conveniens. Sentit enim illius esse officii, quod tamen sic ab eo petit, quasi sit gratuitum aut praeter officium).* Cornelius a Lapide: «quod decens, conveniens et officii tui est [= Valla + Erasmus], ut scilicet solitam tuam charitatem in servum tuum poenitentem ostendas».

Vers 9.

V. 9. Die Verseinteilung des Robert Etienne ist hier besonders mangelhaft, weil sie den unselbständigen Partizipialsatz

V. 8 vom regierenden Hauptsatze trennt. Über die Verseinteilung im NT, besonders in den Apostelbriefen, sagt Joh. Dav. Michaelis in seiner Einleitung [4]I,874 überaus treffend: „Nicht zu gedenken, daß Stephanus oft die Verse an dem unrechten Orte und wider den Verstand der Rede geendiget hat, so ist die Einteilung selbst ganz wider die Schreibart der Briefe der Apostel, als welche zusammenhängend ist: dahingegen die besonders gesetzten Verse dem Auge des Gelehrten und dem Gemüthe der Ungelehrten als ebensoviel abgerissene Sätze vorkommen, daher es entstanden ist, daß man jeden Vers besonders erklärt, und ihm öfter den unrichtigen Sinn andichtet".

διὰ τὴν ἀγάπην μᾶλλον παρακαλῶ] ἀγάπη kann hier nicht die im Vorausgehenden belobte Liebe *(Liebestätigkeit)* des Philemon sein, wie es Kalvin und Crocius deuten; da sonst unbedingt σου dabeistehen müßte; auch nicht die persönliche, zwischen Paulus und Philemon bestehende, wie Theophylakt, Ökumenius, Grotius, Estius, Michaelis u. a. meinen, weil auch das irgendwie ausgesprochen sein müßte, sondern muß ganz allgemein die christliche Bruderliebe bedeuten. Den Ausschlag für die Erklärung, die schon Bleek bietet, bildet der Gegensatz: obwohl ich infolge meiner amtlichen Stellung als Apostel (ἐν Χριστῷ) das gegründete Vertrauen habe dir das Geziemende befehlen zu dürfen, möchte ich doch um der Liebe willen oder im Hinblick auf die Liebe (*ob caritatem* besser als *propter* c.), die uns als christliche Brüder (vgl. ἀδελφέ V. 7!) verbindet, doch lieber (μᾶλλον = *potius*) bitten. Ganz richtig sagt Estius: «Significat se cum eo agere non ut Apostolum cum discipulo, sed (sicut ante eum appellavit) ut fratrem cum fratre, cuius est rogare, non imperare». παραλαλεῖν ist im eigentlichen Sinne *„zureden"*, *bitten*, *ersuchen*. Im selben Sinne erklärt Heinrici: «ἀγάπη, quae omnes Christianorum hominum actiones regere debet adeoque et me impellit, via faciliori potius quam asperiori ea quaerere, quae nunc in votis sunt».

Größere Schwierigkeit bietet wieder das folgende Glied τοιοῦτος ὢν ὡς Παῦλος πρεσβύτης, wie schon die offenbar falsche Übersetzung von d, g, Pelagius, Ambrosiaster und

Vulgata mit «*cum sis talis, ut Paulus senex*» beweist. Nach diesem Text erklärt Menochius: «cum sis senex aeque ut ego, senes enim non increpandi, sed rogandi sunt». Das gäbe einen Sinn, obwohl das Motiv für die Bitte, des Apostels bereits durch διὰ τὴν ἀγάπην angegeben ist, wenn nicht der griechische Wortlaut diese Übersetzung verböte. Meines Wissens hat zuerst Laurentius Valla die Vg-LA in seinen 1505 von Erasmus zu Paris bei Iehan Parvus (=Petit=Klein) herausgegebenen *Annotationes in Novum Testamentum* beanstandet. Er sagt: «quia videbatur non posse fieri comparatio de paulo ad paulum, ut in prima persona diceretur *cum sim talis ut paulus senex*: mutaverunt quidam in secundem personam, ut de philemone dicatur *cum sis talis ut ego.* At hoc graeca veritas negat παρακαλῶ τοιοῦτος ὢν id est *cum talis sim obsecro ut Paulus*: ut senex: ut vinctus iesu christi». Sollte die Übersetzung der Lateiner richtig sein, so müßte es im Griechischen heißen σε τοιοῦτον ὄντα ὡς Παῦλον πρεσβύτην oder auch σου τοιούτου ὄντος, ὡς ἐγὼ Παῦλος πρεσβύτης εἰμί. Schon Erasmus weist in seinen *Annotationes* darauf hin: «Graece sic habet μᾶλλον παρακαλῶ τοιοῦτος ὢν ὡς Παῦλος πρεσβύτης, id, est Magis autem hortor, cum talis sim, ut Paulus senex. Sentit enim se, cum id, quod aequum erat, suo iure potuisset imperare Philemoni, nempe Paulus et senex, postremo vinctus Jesu Christi, maluisse tamen uti precibus, memorem charitatis potius quam autoritatis. Ambrosius (d. i. *Ambrosiaster*) interpretatur Philemonem Paulo fuisse coaevum[15]), quod tamen nec Chrysostomus nec Theophylactus nec Hieronymus indicat. Ambrosius legit *cum talis sis.* Sed hic palam reclamat ratio gammaticae, nisi forte placet, ut Paulus hic videatur admisisse soloecismum aut ὢν nominandi casus positus sit pro ὄντος et subaudiatur pronomen σου, quae sermonis forma (der sog. nom. abs.) nonnunquam reperitur apud Graecos». Nur für den Fall, daß man die Annahme eines solchen nom. abs. oder pendens wagen will (vgl. Butt-

---

15) So auch Haimo: «In hoc autem, quod dicit: *cum sis talis, ut Paulus senex,* ostendit illum coaevum sibi ac per hoc quasi honorabilius alloquitur illum, quam si esset iunior aetate.»

mann, Griech. Gramm. [19]1854, § 145 Anm. 4 und Blaß-Debrunner § 466, 2—4), ist die LA der Lateiner und die Erklärung der genannten Exegeten zulässig. Aber auch dann steht noch das folgende Kolon νυνὶ δὲ καὶ δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ im Wege; denn das bezieht sich offenbar auf Paulus. Es wäre eine unerträgliche stilistische Härte, wenn sich das vorausgehende auf Philemon und das unmittelbar durch νυνὶ δὲ καὶ verbundene auf Paulus beziehen sollte und beides in Abhängigkeit von παρακαλῶ! Wenn ferner Philemon irgendeinmal um Christi willen eine Gefangenschaft erduldet hätte — denn daß er, als Paulus diesen Brief schrieb, sich nicht in Haft befinden konnte, ergibt die ganze Situation —, so ließe das der Apostel, wo er den Freund sozusagen ex professo lobt, nicht unerwähnt. Doch auch über diese Schwierigkeit kommt Pseudoambrosius hinweg «vinctum Christi Jesu, id est, obligatum negociis dominicis vel propter nomen eius subiectum vinculis, sicut erant et ipsi Apostoli», was Estius mit *assidue periclitantem more Apostolorum* umschreibt. Das ist freilich eine gewundene und unannehmbare Auslegung; denn nirgends im NT heißt sonst ein mit einem Kirchenamt Betrauter oder einer, der wegen des Namens Jesu willen einmal in Gefangenschaft geraten könnte, ein „Gefesselter des Messias Jesus". Mit Recht sagt Estius: «Quod igitur Graeca volunt, cum Hieronymo sequamur, ut sensus sit: Obsecro te ego talis, nimirum Paulus Christi Apostolus idemque senex, quem parum alioqui deceat rogare. Habent haec singula pondus suum ad movendum Philemonis animum: dignitas et aetas et, quod statim sequitur, vinctum esse Jesu Christi» Nur das ist die Frage, ob der Apostel drei Momente geltend macht: 1) seine Persönlichkeit (Paulus), 2) sein Alter, 3) seine Haft oder ob nicht Paulus zu πρεσβύτης und δέσμιος gehört. Dabei ist auch noch nicht berücksichtigt, ob τοιοῦτος ὡς wirklich *so wie* heißen kann, wie wohl die meisten Erklärer annehmen. Das Korrelativ zu τοιοῦτος ist in der Regel οἷος oder ὁποῖος und auch 1 Ko 15_{48} und 2 Ko 10_{11} stehen diese Supplemente. Doch möchte ich τοιοῦτος ὡς nicht geradezu als unmöglich im Hellenistischen bezeichnen. Die Beispiele, die Wettstein anführt, sind leider zu unklar.

Wohl aber scheint die Fassung von τοιοῦτος ὡς im Sinne von *talis qualis* ausgeschlossen, wenn man erwägt, daß man zwar sagen kann: ich (Paulus) bin so beschaffen wie ein πρεσβύτης καὶ δέσμιος Χριστοῦ, nicht aber: ich (Paulus) bin so beschaffen wie Paulus. Diese Auffassung hat ja gerade die LA der Lateiner als Ausweg geschaffen. Infolgedessen wird ὡς als Einführung einer Apposition zu τοιοῦτος ὤν genommen werden müssen, entsprechend dem hebräischen ke veritatis: „*so wie ich nun einmal bin: (als) Paulus, ein alter Mann, jetzt aber auch noch ein Gefesselter Christi Jesu.*" Freilich will Haupt, wie schon Kalvin u. a. das Wort von einem kirchlichen Amte verstanden, die LA πρεσβύτης nicht gelten lassen und statt dessen πρεσβευτής = *legatus* einsetzen, weil Paulus, der im Kolosserbrief seine Hoffnung auf erneutes Wirken auspreche und in seinen Briefen eine so eminent geistige Kraft und Frische zeige, sich nicht so greisenhaft vorgekommen sein könne, aber auch deswegen, weil die Verbindung von „*alter Mann*" und „*Gefesselter Christi Jesu*" auffällig sei; denn durch den Gen. Χρ. Ἰ. gewinne δέσμιος religiösen Charakter, während πρεσβύτης dem rein natürlichen Gebiete angehöre. Lese man πρεσβευτής, so werde der Gedanke viel geschlossener und, wenn man Χρ. Ἰ. auch auf πρεσβευτής beziehe, so ergebe sich die Steigerung: ich, der ich im Dienste Christi nicht nur tätig bin, sondern jetzt auch zu leiden habe. Haupt stützt sich für seine Konjektur auf die Ähnlichkeit der beiden Substantiva, die zur Verwechslung leicht Anlaß gebe, auf Eph (= 6_{20}) ὑπὲρ οὗ πρεσβεύω ἐν ἁλύσει und auf die Erklärung Theophylakts (τοιοῦτος ὤν φησί, πρεσβευτὴς καὶ οὕτως ἄξιος ἀκούεσθαι), Kalwins, Bentleys, Bensons, Lightfoots und Horts. Allein es steht nun einmal πρεσβευτής nicht da und dann soll das Satzglied, wie ja auch Haupt zugibt, nicht eine Begründung dafür sein, daß Paulus auch befehlen könnte, sondern als Verstärkung seiner Bitte dienen. Dafür aber wird er sich nicht auf seine Auktoritätsstellung, sondern auf seine hilflose, armselige Lage, auf sein Alter und seine Gefangenschaft berufen. Wohl spricht Paulus im gleichzeitig abgesandten Kolosserbrief die Hoffnung auf erneutes

Wirken aus, wie ja auch in unserm Briefchen V. 22 b im gleichen Sinne gedeutet werden muß, wohl zeigt sich in seinen Briefen eine große geistige Kraft und Frische, aber bei einem Manne, dessen Wesen so scharf kontrastierende Polaritäten und wie im 2Ko oft so jähen Stimmungswechsel aufweist, daß die Kritik dessen Einheit bezweifelte, ist es nicht ausgeschlossen, daß er trotz seiner Hoffnungsfreudigkeit um sein Ziel zu erreichen sein Alter und seine Haft geltend macht. Ein Sechziger mag Paulus, als er das schrieb, gewesen sein und gerade dann, wenn man die ersten Spuren des Alters merkt, aber sich dagegen sträubt, weist man gerne darauf hin um es ausgeredet zu bekommen. Es ist ferner gewiß, daß der Gen. Χρ. Ἰ. den Begriff δέσμιος in die religiöse Sphäre erhebt, aber diese Näherbestimmung erfolgt bei einem so religiösen Genius wie Paulus, zumal sie ja den ehrenden und gewiß nicht ohne Eindruck bleibenden Grund für seine augenblickliche Lage angibt, ganz spontan. Aber wir brauchen sie hier nicht zu pressen, sondern können sie hier, wo es dem Apostel vor allem auf das Alt- und Gefangensein als natürliches, zum Mitleid stimmendes Moment ankommt, mehr als stereotype Wendung ansehen. Das Wort πρεσβύτης = *senex* findet sich bereits bei Aesch. Eum. 611; Eurip. Phoen. 854; Aristoph. Nub. 359; Plat. rep. 10, 608 C leg. 3, 687 C u. ö.; Xenoph. Conv. 4, 7 und dann bei den späteren Schriftstellern. Im NT kommt es außer an dieser Stelle noch Lk 1_{18} (vom Priester Zacharias zur Begründung seiner Ungläubigkeit) und Ti 2_2 (von den alten Männern überhaupt) vor. Darüber könnte noch ein Zweifel bestehen, ob Παῦλος πρεσβύτης ganz eng zusammengehört, so daß es *„der alte Paulus“* hieße, wie neben Luther, Flatt und de Wette mehrere Erklärer annahmen, oder ob πρ. genau wie δ. dem. Π. gegenüber ein selbständiger prädikativer Begriff ist: „Paulus 1) ein alter Mann und 2) jetzt auch noch ein Gefesselter des Messias Jesus“. Letzteres scheint mir mit Bleek wahrscheinlicher nicht nur wegen des fehlenden Artikels, den man im ersten Fall vor πρ. erwarten würde, sondern auch

deshalb, weil es viel natürlicher ist, von demselben Paulus zunächst das Alter und dann demgegenüber steigernd auch noch die Gefangenschaft ausgesagt werden zu lassen als dem alten Paulus den Gefesselten des Messias Jesus gegenüberzustellen. Der Altersunterschied zwischen Paulus und Philemon braucht indes nicht gar zu groß gewesen sein.

Die Frage, ob das eben erörterte Satzglied zum ersten oder zum zweiten παρακαλῶ (in V. 10) gehört, läßt sich m. E. mit unbedingter Sicherheit nicht entscheiden, trägt aber auch für den Sinn des Ganzen nicht allzuviel aus. De Wette meint zwar, die richtige Fassung des Partizipialsatzes hänge davon ab, ob man ihn zum Vorausgehenden oder zum Folgenden ziehe. Aber die Gründe, welche die Ausleger zugunsten der einen oder anderen Ansicht anführen, sind nicht zwingend. Erwägt man, daß der Partizipialsatz die Begründung für διὰ τὴν ἀγάπην ist, so möchte man ihn zum Vorausgehenden nehmen, wie Beza, Schott, Haupt u. a. tun; Brentano, Lachmann, Flatt, Storr, de Wette, P. Ewald u. a. dagegen verbinden ihn mit dem Folgenden, de Wette deshalb, weil, wenn er zum Vorausgehenden gehörte, beim zweiten παρακαλῶ ein wiederaufnehmendes οὖν stehen müßte, das Theophylakt und Hengstenberg tatsächlich ergänzen, hauptsächlich aber deswegen, weil er in den beiden Partizipialsätzen πολλὴν .... ἔχων und τοιοῦτος ὢν einen Parallelismus erblickt, wie schon Wettstein die Sache aufgefaßt hat: «Cum talis sim, ut tibi imperare possim, magis tamen hortor; tanquam senex, inquam, imo etiam vinctus, hortor et obsecro te, certus preces meas apud te non fore irritas», wiewohl er die Trennung von τοιοῦτος ὢν und ὡς als unrichtig bezeichnet. Doch beide Gründe sind, wie gesagt, nicht zwingend: der Parallelismus der Partizipia ist nicht zu erweisen und das zweite Glied kann als Anaphora gefaßt ganz gut mit παρακαλῶ σε beginnen, ja die Rede wird, wenn wir uns dafür entscheiden, dadurch nur umso wirksamer, daß das erste παρακα ῶ in seiner Allgemeinheit durch das folgende παρχκαλῶ σε περὶ τοῦ ἐ οῦ τέκνου nähere Bestimmung erfährt. Das wird besonders dann zur Geltung kommen, wenn man die ganze Periode sich laut vorspricht: „Deshalb möchte ich, wiewohl ich in Christus

das gegründete (feste) Vertrauen habe, dir befehlen zu dürfen, was sich geziemt, doch um der Liebe willen lieber bitten; (um der Liebe willen), da ich nun einmal so bin: Paulus, ein alter Mann, jetzt aber auch noch ein Gefesselter des Messias Jesu; bitten möchte ich dich für mein Kind ..."

Beachtenswert trotz des oben Gesagten ist die auch formell schöne Erklärung Theodorets: Δυνάμενος, φησί, θαρρεῖν ὡς θερμῶς πεπιστευκότι καὶ διδασκαλικῶς κελεύων, τοῦτο μὲν οὐ ποιῶ, παράκλησιν (hier natürlich: Bitte) δὲ προσφέρω. εἶτα τῇ τοῦ εἰρημένου ταπεινότητι περιτίθησι κόμπον · «τοιοῦτος ὢν ὡς Παῦλος πρεσβύτης». Βλέπε (Variante βλέπετε), τίς ὁ αἰτῶν. ἀρκεῖ δὲ ἡ τοῦ ὀνόματος μνήμη καταιδέσαι καὶ τὸν λίαν ἀντίτυπον. ὁ γὰρ Παῦλον ἀκούσας τῆς οἰκουμένης ἀκούει τὸν κήρυκα, γῆς καὶ θαλάττης τὸν γεωργόν, τῆς ἐκλογῆς τὸ σκεῦος καὶ τἄλλα μυρίων δεῖται γλωττῶν εἰς διήγησιν. προστέθεικε δὲ καὶ τὸν πρεσβύτην, ἐπιδεικνὺς πολιὰν ἐν πόνοις βλαστήσασαν καὶ ταύτῃ τὸν λόγον ἀξιοπιστότερον ἐργαζόμενος. ἐπισυνάπτει καὶ ἕτερον · «νυνὶ δὲ καὶ δέσμιος Ἰησοῦ Χριστοῦ». αἰδέσθητι Παῦλον, αἰδέσθητί μου τὸ γῆρας, αἰδέσθητι τὰ δεσμά, ἅπερ ὡς κήρυξ τῆς ἀληθείας περίκειμαι. Hier spricht neben dem Exegeten der kirchliche Redner, dem der bloße Name Paulus einen wahren Panegyrikus auf den Apostel entlockt, während bei ganz nüchterner Betrachtung Παῦλος hinter πρεσβύτης und δέσμιος Χρ. Ἰ. zurücktritt. Aber so gewinnt Theodoret drei Momente, die der Bitte des Apostels Nachdruck verleihen müssen: 1. seine Persönlichkeit, 2. sein Alter („das unter Mühen gediehene graue Haar") und 3. seine Gefangenschaft[16]), die er als Herold der Wahrheit erduldet. Man beachte, wie Theodoret in dem Partizipialsatz τοιοῦτος ὤν, den wir als Begründung von διὰ τὴν ἀγάπην auffaßten, also als einen Ausdruck demütiger Gesinnung, ein Rühmen (κόμπος) des Apostels erblickt, während er die ταπεινότης anscheinend auf διὰ τὴν ἀγάπην μᾶλλον παρακαλῶ einschränkt!

---

[16]) Haimo: «Idcirco toties se repetit vinctum Christi Jesu esse, ut illum in fide perfectissimum redderet nec desperaret [Philemon], si in eum aliqua contrarietas prorumperet, sive etiam, quia illi aliter subvenire non poterat positus in tribulatione, saltem quod obsecrabat pro servo, facilius impetraret.»

Vers 10.

V. 10: Viel klarer als das Vorausgehende ist der folgende Passus: παρακαλῶ σε περὶ τοῦ ἐμοῦ τέκνου, ὃν ἐγέννησα ἐν τοῖς δεσμοῖς, Ὀνήσιμον *obsecro te pro meo filio, quem genui in vinculis, Onesimo bitten möchte ich dich für mein Kind, das ich in den Fesseln gezeugt habe, (für) Onesimus.*

Hinter ὃν fügen A 69 ... sy[h] ἐγώ hinzu, hinter δεσμοῖς haben C... sy und die Rezepta μου. Statt *pro* (= περί) liest Am *de.*

Die Wiederholung von παρακαλῶ ist nicht rein rhetorisch *(Anaphora),* sondern wegen des zwischen dem Verbum und dem Akkusativ- und Präpositionalobjekt eingeschobenen Partizipialsatzes zum leichteren Verständnis des Gedankens notwendig; denn während ἐπιτάσσειν das Dativobjekt σοι bei sich hat, steht παρακαλῶ zunächst absolut ohne Objekt, das jetzt nachgeholt wird. Daß Paulus zunächst παρακαλῶ absolut gebraucht, dient offenbar der Betonung der Tatsache: ich möchte bitten. Die Bitte selbst wird, mit Estius zu reden, «miro charitatis affectu» vorgetragen. περί ist an sich *„in betreff"*, *„wegen"* (*de*). Aber bei dem dehnbaren Gebrauch der Präpositionen im späteren Griechisch ist es nicht zu beanstanden, wenn die Vg es mit *pro* (*für, zugunsten*) wiedergibt, wie umgekehrt ὑπέρ (= *pro*) nicht selten für περί (= *de*) steht. Der Am allerdings hat für περί wörtlich *de.* Wie nachher bei τὰ ἐμὰ σπλάγχνα steht in dem Ausdruck τοῦ ἐμοῦ τέκνου das Possessivum wohl nicht zufällig vor dem Substantiv (*„mein Kind"*). τέκνον ist ein inniger Ausdruck des analog dem Verhältnisse zwischen Vater und Kind bestehenden geistlichen Verhältnisses zwischen Apostel und Schüler.[17]) Obwohl τέκνον Neutrum ist, steht doch das darauf bezügliche Relativ in der maskulinen Form (ὅν) nach einer *constructio ad sensum* wegen des natürlichen Geschlechtes.

---

[17]) Haimo: «Volens impetrare, quod postulabat, iam non pro servo Philemonis, sed pro suo filio precatur, ut, dum audit illum ab Apostolo filium vocari, magis diligat eum ut fratrem quam tormentis officiat pro fuga et furto (!) ut servum. Genuerat autem illum in vinculis positus non carne, sed praedicatione sicut et Corinthios, quibus dicebat: *Per evangelium ego vos genui* [1 Co 4_{15}].»

Sowohl τέκνον als auch γεννᾶν ist im übertragenen Sinne von der Gewinnung für das Christentum gebraucht. ἐν τοῖς δεσμοῖς, wozu leicht μου gefügt wurde, wiewohl es entbehrlich ist, besagt, daß die Gewinnung während der noch andauernden Gefangenschaft des Apostels geschah. Zu dem Bilde von der geistlichen Vaterschaft, das Paulus ganz geläufig ist, vgl. 1 Ko 4_{15}: ἐὰν γὰρ μυρίους παιδαγωγοὺς ἔχητε ἐν Χριστῷ, ἀλλ' οὐ πολλοὺς πατέρας (sc. ὡς ἐμέ) · ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἐγὼ ὑμᾶς ἐγέννησα. Man beachte, daß Paulus hier die geistliche Erzeugung schon in die Verkündigung setzt, nicht erst in die Taufe, wie er ja auch 1 Ko 1_{14} dafür dankt, daß er von den Korinthern keinen taufte außer Krispus und Gaius. Doch darf daraus nicht zu viel gefolgert werden, da der Apostel sonst (z. B. Rö 6) die Bedeutung der Taufe für das Heil hervorhebt. Aber als Verkünder der Gnade Christi steht ihm eben die Verkündigung im Vordergrund. Gal 4_{19} verwendet Paulus das Bild von der kreisenden Mutter für die Bekehrung der Galater: τέκνα μου, οὓς (!) πάλιν ὠδίνω, μέχρι οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν. Das ἐγώ vor ἐγέννησα, das Lachmann nach den genannten Zeugen in seine kleinere Ausgabe aufgenommen hat, wäre angemessen, nicht nur wegen 1 Ko 4_{15}, sondern, weil Paulus wie durch περὶ τοῦ ἐμοῦ τέκνου hervorheben will, daß es sich um sein Kind handelt, um dessentwillen Philemon die Bitte eher gewähren wolle, ist aber zu schwach bezeugt (auch Vg hat es nicht) und konnte aus den erwähnten Gründen leichter eingeschoben als weggelassen werden. Im gleichen Verstande wie hier Paulus seinen Schützling „sein Kind" nennt, bezeichnet 1 Pt 5_{13} den Markus als ὁ υἱός μου. Estius notiert zur Stelle: «Sollemne erat Paulo eos, quos ad fidem Christi per Evangelium deduxisset, filios suos a se genitos vocare, ut 1 Cor. 4. et Gal. 4., tametsi non eos sibi, sed Christo genuerit; nec sua, sed Christi virtute. Recte tamen suos vocat ratione ministerii, quod ad eorum novam in Christo nativitatem contulerat». Theodoret aber bricht angesichts der warmen Sprache des Apostels wiederum in Begeisterung aus, wobei zur entsprechenden Hervorhebung der Freundlichkeit

Pauli der früher Onesimus möglichst schwarz gezeichnet wird: «Παρακαλῶ σε περὶ τοῦ ἐμοῦ τέκνου». Τίς λαλήσει τὰς δυναστείας τοῦ κυρίου; τίς ἀξίως ὑμνήσει (Variante: ἂν ἀξίως ὑμνήσῃ) τὴν θείαν φιλανθρωπίαν; ὁ μαστιγίας καὶ τοιχώρυχος Παύλου τέκνον ἐξαπίνης ἐγένετο. λέγει δὲ καὶ τ.ῦ τόκου τὸν τρόπον· «ὃν ἐγέννησα ἐν τοῖς δεσμοῖς μου». οὐ γὰρ ἐκώλυσε τὰ δεσμὰ τὰς ὠδῖνας τοῦ πνεύματος. εἶτα μετὰ τὰ ἐγκώμια τὸ ὄνομα τέθεικεν.

Endlich nennt Paulus den Namen dessen, um den sich das ganze Schreiben dreht: Ὀνήσιμον. Man sollte in Kongruenz mit περὶ τοῦ ἐμοῦ τέκνου den Gen. Ὀνησίμου erwarten, wie die Vg nach *pro meo filio* tatsächlich *Onesimo* hat. Der Akk. Ὀνήσιμον aber steht infolge von Attraktion des Substantivs durch das Relativ ὅν, zu dem es eine Art Apposition bildet. Treffend bemerkt Cornelius a Lapide: «Post longas insinuationes parata iam via taudem hic proponit suam petitionem nomenque servi Philemoni invisi illudque illi amabile et suave efficit, dum vocat eum filium vinculorum suorum sibique et illi utilem. Admiratur hic S. Hieronymus magnanimitatem Pauli mente in Christum ferventis. ‚Tenetur', inquit, ‚in carcere, vinculis stringitur, squalore corporis, charorum separatione, poenalibus tenebris coarctatur et non sentit iniuriam, non dolore cruciatur, non novit aliud nisi de Christi Evangelio cogitare; sciebat servum, sciebat fugitivum, sciebat raptorem'. Et hunc tamen in carcere docet, catechizat, convertit, baptizat et quasi filii loco habet».

Der Name Ὀνήσιμος (von ὀνινάναι bezw. ὀνίνασθαι) kommt in Inschriften und in der Literatur wiederholt vor. Besonders als Sklavenname war er beliebt. Man vgl. Lightfoot S. 310f. und Zahn, Einl. I, § 26,7. Bei Thukyd. 4,119 findet sich die dorische Form Ὀνάσιμος. Wettstein verweist auf Favorinus bei Galenus de optima disciplina: Ὀνήσιμος, ὁ Πλουτάρχου δοῦλος, Ἐπικτήτῳ διαλεγόμενος, Libanus ep. 309: Ὀνήσιμον, ἄνθρωπον Σύρον, πονηρὸν ἔμπορον und auf die lateinischen Inschriften: Onesimus Anicetus fecit Domino. A. Batonius Onesimus Patrono. Bei Ignatius von Antiochien Ant. 13_2 wird ein Ὀνήσιμος ὁ τῶν Ἐφεσίων ποιμὴν erwähnt, Eph. 1_3 ebenfalls (ἐν Ὀνησίμῳ τῷ ἐπ' ἀγάπῃ ἀδιηγήτῳ, ὑμῶν

τῷ ἐπισκόπῳ) und das Römische Martyrium des hl. Ignatius berichtet 10_9: Ὀνήσιμος ἐτελειώθη ἐν δόξῃ Χριστοῦ. Das Martyrologium Romanum hat zum 16. Februar folgende Notiz: Natalis beati Onesimi, de quo sanctus Paulus Apostolus ad Philemonem scribit, quem etiam post sanctum Timotheum Ephesiorum Episcopum, ordinavit praedicationisque verbum illi commisit. Hic vinctus Romam perductus ac pro fide Christi lapidatus primo ibidem sepultus fuit; inde ad locum, ubi Episcopus fuerat ordinatus, corpus eius delatum fuit. Dieselbe Angabe macht ein Scholion zum Kodex a bei Matthäi, abgedruckt bei Nestle, NT Gr. et Lat. am Schlusse des Briefes: Ἀλλὰ δὴ καὶ μάρτυς Χριστοῦ γεγένηται ὁ μακάριος Ὀνήσιμος ἐν τῇ Ῥωμαίων πόλει ἐπὶ Τερτούλλου τηνικαῦτα τὴν ἐξαρχικὴν ἐξουσίαν διεπόντος τῇ τῶν σκελῶν κλάσει τὴν ψῆφον ὑπομείνας τοῦ μαρτυρίου. Nach anderer Lesart soll er Bischof von Beröa in Makedonien gewesen sein (Constit. Apost. 7,46) und im Jahre 109 in Rom das Martyrium erlitten haben. Ceccaroni (Dizionario ecclesiastico 1920) gibt sein Fest für den 2. März an. Leider sind alle diese Angaben zu unsicher. Am meisten Beachtung verdient die Erwähnung eines Onesimus im Briefe des hl. Ignatius von Antiochien an die Epheser (1_3), die sich auch in der kürzesten Rezension der ignatianischen Briefe, der von Cureton veröffentlichten syrischen Version findet. Freilich ist damit die Identität des ephesinischen Bischofs mit unserem Onesimus noch nicht erwiesen, wenn auch die chronologischen Verhältnisse kein Hindernis für diese Annahme bilden. Den späteren Notizen kann kein selbständiger Quellenwert zugesprochen werden. Über Philemon und Onesimus sehe man das gesamte Material bei Pölzl, die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus, Regensburg 1911, S. 299—310 ein!

Vers 11.

V. 11: Von dem durch ὅν attrahierten Ὀνήσιμον ist auch noch abhängig (der ganze V. 11): τόν ποτέ σοι ἄχρηστον, νυνὶ δὲ καὶ σοὶ καὶ ἐμοὶ εὔχρηστον *qui tibi aliquando inutilis fuit, nunc autem et mihi et tibi utilis der dir ehedem unnütz war, jetzt aber sowohl dir als auch mir sehr nützlich ist.*

Textkritisch ist hier weiter nichts zu bemerken, als daß Am, Fuld, Lachmann und Tischendorf im lateinischen Text die dem Griechischen entsprechende Inversion *et tibi et mihi* haben.

In einem Wortspiele, auf das frühzeitig aufmerksam gemacht wurde, wird hier der frühere Onesimus dem jetzigen gegenübergestellt. ἄχρηστος war er, weil er seinem Herrn entlief und dadurch schädigte (das τοιχώρυχος Theodorets zu V. 10 hat am Kontext keine Stütze), εὔχρηστος ist er jetzt weil er seit seinem Übertritt zum Christentum seine Gesinnung geändert hat und als christlicher Sklave seinem Herrn gewissenhaft und treu dienen wird. ποτέ, Vg *aliquando*, hat offenbar hier nicht die Bedeutung von „*irgendeinmal*", sondern von „*einst, ehedem, früher*" (*olim, quondam*). Wie weit sich die ἀχρηστία des Onesimus erstreckte, ob ἄχρηστος nur als Litotes für das eindeutige βλαβερός oder lediglich komparativ zu εὔχρηστος steht, läßt sich aus dem Zusammenhang nicht bestimmen, wiewohl viele, ja die meisten Ausleger — alte wie neue — sich für den ersten Fall entscheiden So z. B. Cornelius a Lapide: «In Graeco pulchra est antithesis τόν ποτέ σοι ἄχρηστον, νυνὶ δὲ σοὶ καὶ ἐμοὶ εὔχρηστον. Olim, inquit, hic servus fuit tibi *achrestus*, id est, inutilis, incommodus, n o x i u s, nunc tibi et mihi erat *chrestus* et *euchrestus*, id est, utilis, commodus, beneficus. Sic olim dicebantur *chresti* homines commodi et benefici. ‚Pauci', inquit Lucianus in Philopatro, *chresti*, id est, frugi sunt, quemadmodum ubique video'».

In der Gegenüberstellung ἄχρηστος — εὔχρηστος erblicken viele neuere Ausleger eine humorvolle Anspielung auf den Namen 'Ονήσιμος, der ja „*der Nützliche*" bedeutet.[18]) Soweit

[18]) Haimo weiß davon noch nichts, erklärt sonst aber sehr schön: «Inutilis autem extitit Onesimus domino suo Philemoni, quando non solum de servitio illius fuga se subtraxit, sed insuper illius bona furatus est [!]. Tibi, inquit, soli inutilis, non caeteris, nunc e contrario utilitatis compensatione, qua et ipsi domino et Paulo utilis est caeterisque per Paulum plus charitatis meretur, quam odii ante meruerat. Domino suo in hoc erat iam utilis, quia serviebat Apostolo pro domino suo, quod utique dominus eius debuerat agere, si praesens esset. Apostolo in hoc erat utilis, quia illo in carcere

ich sehe ist Erasmus der erste, der dies tut, indem er in seiner *Paraphrase* zum Phm schreibt: «Onesimus, quondam, cum hero compilato profugeret, parum suo nomini respondens, hoc est, parum utilis ac frugi, nunc indiversum mutatus, non solum tibi futurus est usui, verum etiam mihi suo obsequio fuit utilis in carcere». Dann Cornelius a Lapide: «Alludit Paulus ad nomen Onesimi. ὀνήσιμος enim idem est, quod εὔχρηστος, id est, *chrestus* et utilis, quasi dicat: Olim erat *anonesimus,* id est, inutilis, immo noxius et damnosus, iam est *onesimus,* id est, utilis; olim Paganus, iam Christianus; olim fur, iam fidelis servus; olim profugus, iam redux, ut tibi sit assecla fidus et perennis». Sa: «Alludit ad nomen Onesimi, quod utilem significat». Ebenso wörtlich Menochius. Mariana: «Paronomasia; nam Onesimus utilem significat». Tirinus: «Aliquando ἀνονήσιμος, id est, inutilis tibi fuit, nunc autem ὀνήσιμος, id est utilis et tibi et mihi». Bengel: «Ad hoc nomen suaviter alludit v. sequenti» (zu V. 10) und «Alluditur ad nomen Onesimi. Sic ὀναίμην v. 20». Wettstein: «Onesimus erit nomini suo respondens, servus utilis». Dem widerspricht jedoch Estius: «Neoterici fere omnes annotant Apostolum hic alludere ad nomen Onesimi, quod utilem significat, quasi dicat: Servus tuus Onesimus antehac parum nomini respondit. Inutilis tibi fuit et damnosus fuga et furto. Nunc autem, postquam resipuit et Christo nomen dedit, vere est Onesimus, id est, utilis et tibi et mihi. Hanc allusionem veteres non attingunt. Nec admodum sane verisimile est, cum Apostolus inutilem et utilem nominando vocabulis utitur ab Onesimo plane inversis». Dieser Grund ist allerdings sehr beachtenswert, da man, wenn eine Anspielung auf Ὀνήσιμος vorliegen sollte, Adjektiva vom gleichen Etymon erwarten würde, etwa ὀνήσιμος und ἀνονήσιμος (wenn letzteres überhaupt gebräuchlich war). Das steht aber nun einmal nicht da. Nach Meyer freilich setzt dieser Einwand einen dem Apostel am wenigsten zuzutrauenden Mechanismus voraus; allein auch er führt ἀνόνητος und ὀνητός an. Für Hardouin ist unsere Stelle

posito vinculisque detento ministrarat ei, prout poterat in temporalibus et insuper in spiritualibus deferens literas Apostoli huc illucque.»

ein Beweis dafür, daß der griechische Text des Phm, wie wir ihn heute haben, nicht das Original sein kann. Er schließt folgendermaßen: Im Phm, dem einzigen Paulusbriefe, der gewiß ursprünglich griechisch abgefaßt war, macht der Apostel Anspielungen auf die Namen Philemon und Onesimus, die sich im Griechischen allein völlig ausdrücken lassen. Wäre nun unser jetziges griechisches Exemplar das Original, so würden die Anspielungen mit dem unrichtigen, unpassenden Worte ausgedrückt sein. V. 1 müßte es statt Φιλήμονι τῷ ἀγαπητῷ heißen Φιλήμονι τῷ φιλητῷ und V. 10/11 statt Ὀνήσιμον, τόν ποτέ σοι ἄχρηστον, νυνὶ δὲ σοὶ καὶ ἐμοὶ εὔχρηστον vielmehr Ὀνήσιμον, τόν ποτέ σοι ἀνονήσιμον, νυνὶ δὲ σοὶ καὶ ἐμοὶ ὀνήσιμον. So scheinen wir nur eine aus der von Paulus stammenden lateinischen Übersetzung des Originals gemachte Rückübersetzung ins Griechische vor uns zu haben, bei der die genannten Feinheiten verloren gingen. Hardouin nimmt nämlich mit Rücksicht auf den römischen Eigennamen der Ehefrau Philemons an, daß Paulus für sie eine lateinische Übersetzung des an ihren Manne gerichteten griechischen Schreibens mitschickte. Dazu bemerkt Michaelis (I, 108): „Ein Brief an Philemon Griechisch, gleich auch in lateinischer Übersetzung für seine Frau Appia, ihrem lateinischen Namen zu Ehren, beigelegt, fällt ordentlich ins Lächerliche. Man wird versucht zu fragen, ob das Ehepaar, von dem der Mann kein Latein und die Frau kein Griechisch verstand, und darum des Einen Briefes in zwey Sprachen bedurfte, auch durch einen Dolmetscher konversierte“. Die Sache ist wirklich lächerlich. Da ließe sich schon eher Theodorets Ansicht hören, Paulus habe neben Philemon auch dessen Gattin namentlich erwähnt, weil er sonst fürchten mußte, sie könne seiner Angelegenheit entgegenarbeiten (συνάπτει δὲ αὐτῷ τὴν ὁμόζυγα ὡς κοινωνοῦσαν τῆς πίστεως. εἰκὸς δὲ ἦν παραλειφθεῖσαν ἀντιπρᾶξαι τοῖς γραφομένοις). Will man unbedingt an einer beabsichtigten Anspielung auf den Namen Onesimus festhalten, so empfiehlt es sich eher, anzunehmen, unser griechischer Text sei eine Übertragung aus dem Aramäischen, das ja des Paulus Muttersprache war, als noch mit einem überflüssigen Mittelglied zu rechnen, wie es die

lateinische Version wäre. Aber beweisen läßt sich auch das nicht und ist zudem höchst unwahrscheinlich, so daß man lieber auf den gewiß geistreichen und objektiv begründeten Einfall des Erasmus verzichtet. Man könnte ja sonst fast mit demselben Recht bei τῷ ἀγαπητῷ hinter Φιλήμονι an eine Anspielung auf diesen Namen denken, was wohl niemand tut, außer er macht sich Hardouins Theorie zu eigen. Endlich spricht gegen eine bewußte Anspielung die Ungezwungenheit, mit der sich die Apposition τόν ποτέ σοι ἄχρηστον, νυνὶ δὲ καὶ σοὶ καὶ ἐμοὶ εὔχρηστον zu Ὀνήσιμον aus der ganzen Situation ergibt, während in der Regel solche Anspielungen doch etwas Gezwungenes haben. So werden wir uns, um sicherer zu gehen, mit der Anerkennung eines hübschen W o r t s p i e l s begnügen.

Für den Fall, daß ἄχρηστος nicht einfach als Gegensatz zu εὔχρηστος gebraucht ist, ist es offenbar eine schonende Abschwächung (etwa *„wertlos"*; Bengel: «Litotes: erat enim noxius»). Bei εὔχρηστος (Bengel: «bene utilis») möchte de Wette n i c h t an Dienste denken, die Onesimus dem gefangenen Apostel geleistet hatte, sondern einfach an den durch seine Bekehrung geschaffenen Nutzen. Allein dann dürfte wohl nicht ἄχρηστος lediglich durch σοι, εὔχρηστος aber durch καὶ σοὶ καὶ ἐμοί näher bestimmt sein, da das zunächst unmotiviert erscheinende καὶ ἐμοί den folgenden Gedanken einleitet, daß es für Paulus ein persönliches Opfer bedeute, wenn er den Sklaven hergebe. Er spricht es offen aus, daß er ihn gerne bei sich behalten hätte, und will auch damit ohne Zweifel den Philemon für Onesimus günstig stimmen. εὔχρηστος geht freilich a u c h auf die Zukunft (Erasmus: «non solum tibi f u t u r u s e s t usui, verum etiam mihi s u o o b s e q u i o f u i t u t i l i s i n c a r c e r e»), aber das war ihm Onesimus gewiß schon jetzt durch sein Kommen, seine Reue und Bekehrung und durch die bisher geleisteten Dienste (vgl. V. 13!). Die Voranstellung von καὶ σοί vor καὶ ἐμοί ist nicht etwa Höflichkeitsform, sondern nur ein stilistischer Kunstgriff, mittels dessen Paulus das Vorausgehende (τόν ποτέ σοι ἄχρηστον) mit dem Folgenden (μοι διακονῇ V. 13) verbindet. In der Übersetzung der Vg möchte

man dem *qui tibi aliquando utilis fuit* entsprechend der Genauigkeit halber hinter *utilis* noch *est* (*et in posterum erit*) haben. Im Griechischen ist das nicht nötig, da hier ja reine Adjektiva stehen; der Lateiner aber hat das artikulierte Adjektiv wie sonst das artikulierte Partizip mit einem Relativsatz wiedergegeben, in dem das Tempus des Verbums unterschieden werden müßte (vgl. die Paraphrase des Erasmus!). Bezüglich des καὶ ἐμοί bemerkt Theodoret: ἔδειξε τὴν περιουσίαν τῆς τοῦ τρόπου μεταβολῆς. οὐ γὰρ μόνον «σοί» φησι, εὔχρηστον νῦν, ἀλλὰ «καὶ ἐμοί». Die Stellung des griechischen Textes καὶ σοὶ καὶ ἐμοί verdient aus dem angegebenen Grunde den Vorzug vor dem der Vg *et mihi et tibi*, dessen Entstehung sich leicht erklärt. Auch Am., Fuld., Lachm. und Tischend. haben *et tibi et mihi.*

Vers 12.

V. 12: ὃν ἀνέπεμψά σοι, αὐτόν, τοῦτ' ἔστιν τὰ ἐμὰ σπλάγχνα
quem remisi tibi. Tu autem illum, ut mea viscera, suscipe
den ich dir zurückschickte, ihn, d. h. mein Herz.

Statt des heute als ursprünglich angesehenen Textes ὃν ἀνέπεμψά σοι, αὐτόν, τοῦτ' ἔστιν τὰ ἐμὰ σπλάγχνα hatte die Rezepta nach D(C) ὃν ἀνέπεμψα· σὺ δὲ αὐτόν, τοῦτ' ἔστιν τὰ ἐμὰ σπλάγχνα προσλαβοῦ. So las auch Theodoret und die Vg, die nur aus dem kritischen Text noch das σοι hinter ἀνέπεμψα hat. Es handelt sich also um eine früh vollzogene Texterleichterung, der gegenüber der kürzere Wortlaut den Eindruck des Ursprünglichen macht. Den einzigen Überschuß der kürzeren Rezension, nämlich σοι, dürfen wir wohl als echt ansehen, da, wie Bleek urteilt, „das Verbum sonst zu kahl dastehen würde". Seine Auslassung ist jedenfalls durch das später eingefügte σὺ δέ (Itazismus!) veranlaßt worden. Es findet sich auch bei A, C, D*, E, Sin*, . . . in der koptischen, armenischen und altlateinischen Version. σὺ δέ, das in Sin, A, C . . . fehlt, erscheint ganz wie eine Texterleichterung und würde kaum so leicht ausgelassen worden sein, als es eingefügt werden konnte. Ebenso verhält es sich mit προσλαβοῦ, das natürlich in Verbindung mit σὺ δέ notwendig wird und leicht

aus V. 17 vorausgenommen werden konnte. Wegen der Glätte der Rezeptalesart ist eben die *difficilior eligenda.* Die der Vg stellt eine Mischung aus beiden dar. In einzelnen lateinischen Hss z. B. Am., Fuld. und bei Lachm. und Tischend. fehlt wie in der Rezepta *tibi.* Für τοῦτ' ἔστιν hat die Vg *ut* Am, Lachm. und Tischend. dagegen *id est.* Fuld. kombiniert beides *id est ut.* Statt *mea viscera* (= τὰ ἐμὰ σπλ.) hat Fuld. invertiert *viscera mea.*

ἀναπέμπειν = *„hinauf-, wieder-, zurücksenden“* (vgl. ἀναβαπτίζειν = wiedertaufen usw.). ἀνέπεμψα ist epistolarer Aorist, dessen Anwendung sich dadurch erklärt, daß der Briefschreiber sich in die Zeit versetzt, da der Empfänger den Brief liest, wo die im Augenblick des Niederschreibens gegenwärtigen oder zukünftigen Dinge bereits der Vergangenheit angehören. Im NT findet sich dieser auch den Lateinern bekannte epistolare Aorist außer an unserer Stelle noch AG 23_{30}; Ph 2_{28} und Kol 4_{8}. Zweifelhaft ist Gal 6_{11} ἔγραψα (S. Blaß-Debrunner § 334, S. 188; Radermacher S. 156). αὐτόν ist Wiederaufnahme des Relativums ὅν, aber nicht etwa Hebraismus, sondern veranlaßt durch die folgende Exposition τοῦτ' ἔστιν τὰ ἐμὰ σπλάγχνα, dessen Basis es bildet. In τὰ ἐμὰ σπλάγχνα beachte man wiederum die Voranstellung des Possessivpronomens (auch Vg: *mea viscera*): Was du Onesimus tust, tust du ja mir! σπλάγχνα ist hier V. 7 gegenüber, wo es so viel als *„Person“* bedeutet, mit einer gewissen Bedeutungsschattierung gebraucht, insofern es dort für *animus* (ψυχή, πνεῦμα) als Umschreibung der Person, wenn auch mit der Nebenbedeutung *„Herz“*, mit dem man erwiesene Liebe empfindet, gebraucht ist, während es hier, ausgehend von derselben Grundbedeutung = die edleren Teile der Eingeweide, die der platonischen Auffassung entsprechend als Sitz der zärtlichen Liebe galten, den Gegenstand der Liebe bezeichnet. Vgl. im Lateinischen *amores mei, deliciae meae, festivitas mea, corculum meum*! Wir sagen dafür *„mein Herz“*, *„meine Seele“* mit der Nebenempfindung des Liebwerten. Estius nimmt es wie V. 7 einfach als Umschreibung: «Tu eum, hoc est, meipsum suscipe» um dann doch auch die Liebe mitsprechen zu lassen: «Iam

enim illum per charitatem in mea viscera recepi, ut unus mecum factus sit, ut proinde et tibi tanquam alter ego pari charitate suscipiendus sit et amplectendus». Die von ihm beifällig zitierte Auffassung der syrischen Version von σπλ. = „*Sohn*" («Interpres Syrus sensum hoc modo expressit: *Tu autem tanquam filium meum ita excipe eum*). Itaque per *viscera* filium intellexit tanquam ex visceribus genitum»), die auch von Theodoret (ἐμός ἐστι, φησίν, υἱός, ἐκ τῶν ἐμῶν γεγένηται σπλάγχνων), Beza u. a.[19]) geteilt wird, steht, obwohl sie durch die von Lightfoot angeführten Stellen im allgemeinen als möglich erwiesen wird, doch zu sehr vom biblischen Sprachgebrauch (des A und des NTs) ab, als daß sie hier in Frage kommen könnte. Vgl. über σπλ. den Artikel in Joh. Casp. Suiceri Thesaurus ecclesiasticus (Amstelaedami 1682) II, 998 s. Valla merkt bei diesem V. nur bezüglich des *ut* etwas an, kannte also offenbar nur die LA des textus receptus. Den V. zitiert er übrigens nicht nach dem Wortlaut der jetzigen Vg, sondern mit den oben erwähnten Abweichungen: «Tu autem illum, id est, viscera mea suscipe. In plaerisque codicibus pro correctione invenio corruptionem, ut scribatur *ut* vel *sicut* pro *id est* et deleta vetusta scriptura vel notata, quae vera est, subditam vel suprascriptam falsam. τουτέστι». In der Tat entspricht *id est* dem einzig bezeugten τοῦτ' ἔστιν, während *ut* bezw. *sicut* ein ὡς bezw. καθώς voraussetzen würde. Außerdem würde ὡς, καθώς nur die Art und Weise der Aufnahme andeuten, während αὐτόν, τοῦτ' ἔστιν τ. ἐ. σπλ. eine vollwertige Gleichung ausdrückt zu dem Zweck, der Bitte des Apostels den gehörigen Nachdruck zu verschaffen. So auch Cornelius a Lapide «Significantius idipsum habent Graeca», der allerdings bezüglich des Wortes σπλ. dem Syrer und Theodoret folgt: «*viscera* sua vocat filium suum, quem genuit in Christo, videntur enim filii esse quasi pars vis-

[19]) Haimo: «Viscera (ut diximus [zu V. 7]) significant internum cordis affectum et plenam ex animo voluntatem, cum totum, quicquid in nobis est, suscipitur a rogante: aliquando tamen intelliguntur et filii: *Suscipe*, inquit, *illum ut mea viscera*, hoc est, ut filium meum charissimum vel: in illo suscipe internum affectum dilectionis meae.»

cerum matris; quod in re transfert Paulus, ut maternum et tenerrimum affectum suum in Onesimum exprimat. hunc enim magis significat vox *viscera,* quam vox *filius*».

Vers 13.

V. 13: ὅν ἐγὼ ἐβουλόμην πρὸς ἐμαυτὸν κατέχειν, ἵνα ὑπὲρ σοῦ μοι διακονῇ ἐν τοῖς δεσμοῖς τοῦ εὐαγγελίου *quem ego volueram mecum detinere, ut pro te mihi ministraret in vinculis Evangelii den ich bei mir behalten wollte, damit er mir statt deiner diene in den Banden des Evangeliums.*

ἐβουλόμην = ich wollte, hatte den Wunsch, die Absicht, ich hatte vor; Impf. ohne ἄν zur Bezeichnung eines wirklich vorhanden gewesenen, aber nicht zur Erfüllung gelangten Wunsches, zur Bezeichnung einer wirklich gehegten, aber nicht zur Ausführung gelangten Absicht. Wenn auch formell nicht genau, so übersetzt die Vg doch sachlich ausgezeichnet ἐβουλόμην mit *volueram;* denn das βούλεσθαι lag tatsächlich dem in V. 14 folgenden ἐθέλειν zeitlich voran. πρὸς ἐμαυτόν (Vg auch gut *mecum*) = wörtlich: *apud me.* πρός ist ein so oft, z. B. Jo 1_1 ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν (et verbum erat *apud* Deum) Bezeichnung des *terminus ubi.* κατέχειν = *aufhalten, festhalten, (da)behalten (detinere* Vg; *retinere* Fuld). Die Bemerkung, daß Paulus den Wunsch hatte, Onesimus bei sich zu behalten, soll selbstverständlich dazu beitragen, den Wert des Klienten in Philemons Augen zu steigern und ihm eine gütige Aufnahme zu sichern. Aber durch den folgenden Finalsatz wird noch eigens der Grund dafür angegeben, warum Paulus den Onesimus gerne bei sich behalten hätte: ἵνα ὑπὲρ σοῦ μοι διακονῇ ἐν τοῖς δεσμοῖς τοῦ εὐαγγελίου. ὑπέρ ist der bereits bemerkten Vertauschung gewisser Präpositionen entsprechend hier ganz wie ἀντί *„statt“, „an Stelle“* gebraucht (Vg *pro,* da ja die Bedeutungen beider Präpositionen im Lateinischen in *pro* zusammenfallen. Die Veranstaltung von ὑπὲρ σοῦ vor μοι διακονῇ ist wohl nicht zufällig, sondern beabsichtigt, um den Gedanken zu betonen: du müßtest mir eigentlich dienen. So deutet der Apostel dem Philemon in zarter Weise an,

daß dieser persönliche Verpflichtungen gegen ihn habe. Diese aber gründen zweifellos, besonders wenn man noch V 19 herbeizieht, in dem Umstande, daß Philemon seine Bekehrung zum Christentum ihm verdankt. Wenn nun Paulus an Stelle der Dienste, die er von Philemon verlangen könnte, sich mit denen seines Sklaven zufrieden gibt, so ist das ein Entgegenkommen, das auch von Philemons Seite Erkenntlichkeit heischt. Und insofern muß auch der Finalsatz dem finis primarius des Apostels dienen, seinem Schützling eine gute Aufnahme zu gewähren. Paulus kann aber auch dabei an die zwischen ihm und Philemon bestehende Freundschaft gedacht haben: Wenn du hier wärest, so würdest du mir gerne deine Dienste anbieten; da dies aber nicht der Fall ist, so kann das ja Onesimus an deiner Stelle *(„für dich")* tun. διακονεῖν ist hier jedenfalls nicht von den speziellen Amtsgeschäften des Diakons, sondern ganz allgemein im Sinne von *„Dienste leisten"* zu verstehen. ἐν τοῖς δεσμοῖς τοῦ εὐαγγελίου ist zwar unmittelbar mit μοι zu verbinden, gibt also zunächst eine nähere Charakterisierung der augenblicklichen Lage des Apostels, verbietet aber nicht daran zu denken, daß Paulus, durch seine Haft behindert, den Onesimus im Dienste des Evangeliums zu verwenden dachte; denn als Leibdiener allein hat er den Sklaven sicher nicht gebrauchen wollen. Das wird geradezu evident durch folgende Erwägung: Paulus sagt, er habe den Onesimus bei sich behalten wollen, damit er ihm diene an Stelle Philemons. Den Dienst Philemons aber dachte er sich doch gewiß in erster Linie als einen Dienst für die Ausbreitung des Christentums, diesen aber als Gegenleistung für die eigene Bekehrung. Somit wird er sich auch das διακονεῖν des Onesimus in dieser Weise gedacht haben. Nicht berührt wird dadurch der bekannte paulinische Grundsatz, daß der im Christentum Unterwiesene die Pflicht habe, seinen Lehrer, dem er geistliche Gaben verdankt, mit irdischen Gütern zu unterstützen (1 Ko 9 $_{13}$ f: οὐκ οἴδατε, ὅτι οἱ τὰ ἱερὰ ἐργαζόμενοι τὰ ἐκ τοῦ ἱεροῦ ἐσθίουσιν, οἱ τῷ θυσιαστηρίῳ παρεδρεύοντες τῷ θυσιαστηρίῳ συμμερίζονται; οὕτως καὶ ὁ κύριος διέταξεν τοῖς τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλουσιν ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν. Vgl. zu diesem Grundsatz das Herren-

wort Lk. 10_7: ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτου — und noch deutlicher bei Mt 9_{10} τῆς τροφῆς αὐτοῦ! Gal 6_6: κοινωνείτω δὲ ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον τῷ κατηχοῦναι ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς. Vgl 2 Th 3_8f.! Von dem sicher nicht mit gefülltem Beutel zu Paulus geflüchteten Onesimus ist nicht zu erwarten, daß er ihn mit irdischen Gütern unterstützte. Wohl aber, daß er zum Dank für seine Bekehrung und die Liebe des Apostels bereitwillig Dienste in Sachen des Evangeliums leistete. Der Gen. τοῦ εὐαγγελίου erklärt sich am besten als *gen. causae* = „die durch das Evangelium verursachten Fesseln" oder als gen. subiect. = „die Fesseln, die das Ev. verursachte". Erasmus umschreibt ἐν τοῖς δεσμοῖς τοῦ εὐαγγελίου mit «in hisce vinculis, quibus ob Evangelium sum obstrictus», Estius: «in vinculis, quae patior Evangelii causa», Bleek: „welche das Evangelium über mich verhängt hat [gen. subiect.], welche ich um des Evangeliums willen trage [gen. causae]".

Theodoret erklärt den V. folgendermaßen: Ὀφείλεις μοι διακονίαν ὡς μαθητὴς διδασκάλῳ καὶ διδασκάλῳ τὰ θεῖα κηρύττοντι. ἐβουλήθην τοίνυν ἀντὶ σοῦ τοῦτον λαβεῖν, ἵνα τῆς σῆς μοι διακονίας ἐκτίσῃ τὸ χρέος. βλέπε τοῦ εὐαγγελίου τὴν δύναμιν· ἴσον τῷ δεσπότῃ τὸν οἰκέτην εἰργάσατο! Das gilt zwar zunächst nur im moralisch-religiösen Sinne, ist aber die Vorbedingung für die Lösung der sozialen Frage. Hier hat Theodoret dem Paulus tief ins Herz gesehen! Zutreffend ist auch, was Estius bemerkt: «Hic observa, quod sit *pro te* et rursus *in vinculis* Evangelii. Sunt enim circumstantiae ad persuadendum vehementer appositae, quemadmodum et id, quod sequitur» und «Occupatio quaedam est. Nam dicere poterat Philemon: Si tam ille tibi utilis erat, cur non eum apud te retinuisti? Ad hoc ita respondet Paulus: Maluissem, inquit eum apud me retinere, ut mihi ministraret in vinculis, quae patior Evangelii causa, tuasque vices suppleret: neque enim dubito, quin ipse, si Romae esses, hoc officium mihi libenter esses impensurus». Wie hier ist auch in der folgenden Erklärung, warum Paulus nicht seinem ursprünglichen Wunsche gemäß gehandelt hat, alles da-

rauf berechnet, von Philemon Gewährung der Bitte zu erlangen.[20])

Vers 14.

V. 14: χωρὶς δὲ τῆς σῆς γνώμης οὐδὲν ἠθέλησα ποιῆσαι, ἵνα μὴ ὡς κατὰ ἀνάγκην τὸ ἀγαθόν σου ᾖ, ἀλλὰ κατὰ ἑκούσιον *sine consilio autem tuo nihil volui facere, uti ne velut ex necessitate bonum tuum esset, sed voluntarium, doch ohne deinen Willen mochte ich nichts tun, damit dein Gutes(tun) nicht nach Zwang aussieht, sondern nach (ganz) freiem Willen.*

χωρίς adv. (von χῶρος *Raum, Platz*) = *„abgesondert, einzeln, für sich"*; als praepos. c. gen. genau das deutsche *„sonder"* = *„ohne"*. In dieser Bedeutung findet es sich Aesch. Ag. 900; Plat. Tim. p. 28 A; Aeschin. 3, 241 p. 88; Polyb. 2, 21, 4; Plutarch. mor. p. 70 E; 140 A; 216 C; 1110 C; Crass. 2; Diod. Sic. 3, 34. χωρίς ist das eigentlich hellenistische Wort für „ohne" und auch im Nt gegenüber ἄνευ das herrschende. χωρίς kommt bei Paulus, den Synoptikern, Johannes und im Hebräerbrief vor, ἄνευ nur Mt 10_{29} und 1 Pl 3_1; 1_9. γνώμη ist ein bedeutungsreiches Substantiv; seine Hauptbedeutungen sind 1. Meinung (*sententia, mens*), 2. Gnome als terminus technicus (*rectum iudicium*), 3. Wille (*voluntas*), 4. freier Wille (*liberum arbitrium*), 5. Rat (*consilium*). Von letzterer Bedeutung aus versteht man die Wiedergabe der Vg mit *consilium*, besonders da auch 1 Ko 7_{25} diese Bedeutung hat: περὶ δὲ τῶν παρθένων ἐπιταγὴν κυρίου οὐκ ἔχω, γνώμην δὲ δίδωμι (Vg. *consilium autem do*), wiewohl man es dort auch als *„Meinung, Ansicht"* fassen könnte. Hier aber paßt am besten die Bedeutung *„Wille, Willensäußerung"*; also χωρὶς δὲ τῆς σῆς γνώμης = *„ohne deine Willensäußerung, ohne dein Einverständnis"*. So erklären schon Hieronymus und Theodoret, letzterer: τῇ συγκαταθέσει τῆς γνώμης, Erasmus: *te inconsulto.* Die Übersetzung der Vg: *sine consilio tuo* ist ungenau wegen der Wiedergabe von γνώμη mit consilium und wegen der

[20]) Haimo: «Idcirco filium suum et filium vinculorum et ministrum evangelii in vinculis constituti toties replicat, ut Philemon prudens dispensator tantum in praefatione laudatus non auderet negare, ne suis laudibus videretur indignus.»

Nachstellung des Possessivpronomens, dessen Voranstellung im Griechischen durch den Gegensatz zu ἐγὼ ἐβουλόμην motiviert ist. Bei ἠθέλησα beachte man ἐβουλόμην gegenüber die Wahl eines anderen Wortes und eines anderen Tempus. βούλεσθαι ist *‚wollen'* im Sinne von *„wünschen"*, *„gern haben"*, ἐθέλειν, *„wollen"* im Sinne von *„mögen"*, *„den Entschluß fassen"*. Selbst wenn man einen wesentlichen Unterschied der beiden Synonyma nicht anerkennt, wäre doch die Verschiedenheit der Wörter in der Übersetzung auszudrücken. Die Vg hat diesen Unterschied verwischt, indem sie beidemal *velle* gebraucht. Was das Tempus anlangt, so bezeichnet ἐβουλόμην die nicht zur Erfüllung gelangte länger andauernde Willensneigung, während der Aorist ἠθέλησα den Eintritt einer neuen Handlung, die Willensentschließung kennzeichnet (*aor. incohativ.*). Völlig korrekt ist auch der inf. ποιῆσαι, weil es sich um einen einzelnen Fall handelt. Mit dem vagen οὐδὲν ποιῆσαι ist natürlich etwas sehr Bestimmtes, nämlich die Zurückhaltung des Onesimus gemeint. Der Sinn des enge zu V. 13 gehörigen Satzes ist also dieser: Ohne dich um deine Meinung befragt zu haben und wider deinen Willen wollte ich nichts unternehmen (Estius: «te inconsulto ac praeter voluntatem tuam»), dh. deinen Sklaven, so wertvoll mir sein Bleiben gewesen wäre, nicht zurückhalten. Gewiß war bei diesem Verhalten des Apostels die Achtung vor dem Eigentumsrecht des Philemon maßgebend; aber dieser Gesichtspunkt kommt hier nicht zur Sprache, sondern als Grund und zugleich als Ziel dieses Handels wird angegeben: ἵνα μὴ ὡς κατὰ ἀνάγκην τὸ ἀγαθόν σου ᾖ, ἀλλὰ κατὰ ἑκούσιον. Der Ausdruck ὡς κατὰ ἀνάγκην (Vg: *velut ex necessitate* = velut secundum necessitatem) bedeutet *„gleichsam aus Zwang"*, *„zwangsmäßig"*, *„erzwungen"*. ὡς ist wirkliche Vergleichungspartikel; es bezeichnet den Schein und gehört deshalb nur zu κατὰ ἀνάγκην. Der ganze Ausdruck, zu dem man Aristeasbrief 104 und 2 Mkk 15_2 vergleiche, besagt demnach sehr fein, daß Paulus auch den Schein einer Nötigung Philemons vermeiden wollte. Auch wenn er den Sklaven zurückbehalten hätte, wäre der Freund damit einverstanden gewesen, aber es hätte immerhin der Schein

einer Nötigung entstehen können und der sollte eben vermieden werden. κατά mit dem „*Akk. der Erstreckung*“ drückt das aus, was dem Begriff des mit der Präposition verbundenen Substantivs gemäß ist: „*gemäß*“, „*entsprechend*“, „*nach*“, „*aus*“, wie oft so auch hier den Grund oder Beweggrund. Den Gegensatz zu κατὰ ἀνάγκην bildet κατὰ ἑκούσιον = „*aus freiem Willen herrührend*“. ἑκούσιον ist substantiviertes Neutrum des Adjektivs. Thukydides 8, 27, 3 hat καθ' ἑκουσίαν (sc. γνώμην). Das substantivierte Adjektiv erscheint wie hier bereits bei den LXX Nu 15_3 καθ' ἑκούσιον. Wiewohl κατὰ ἀνάγκην zunächst Gegensatz zu κατὰ ἑκούσιον ist, steht es doch auch zu γνώμη in V. 13 im selben Verhältnis (vgl. Suiceri Thes. eccles. I 767s sub n. 5).

Mit τὸ ἀγαθόν σου ist jedenfalls nicht eine dem Apostel durch Überlassung des Onesimus erwiesene Wohltat, sondern allgemein eine durch gnädige Aufnahme des Onesimus bekundete gute Tat gemeint. Cornelius a Lapide erläutert: «*Bonum*, id est, beneficium, *tuum*. hoc enim significat Hebraeum טוֹב tob, id est, bonum. Pungit novo stimulo Philemonem, quasi dicat: Tu mihi in vinculis servire debueras; idipsum pro te praestitit servus tuus Onesimus. ergo illi a te ad me profugo potius gratias agere debes quam irasci». Und Estius: «Nolui, inquit, eum mihi retinere, ne si id facerem, tamen tu factum meum boni consuleres aut etiam probares, tamen minus laudis haberet opus tuum, bonum, velut a necessitate profectum magis quam a voluntate. Nunc autem illum tibi remitto, ut quidquid de eo boni statueris, non aliter quam sponte ac libera voluntate abs te factum iudicari possit. Observant expositores non dicere Apostolum *necessitate*, sed *velut ex necessitate*. Nam etsi bonum Philemonis non erat ex necessitate futurum, tale tamen, videri potuisset». Eigenartig ist zum Teil, was Theodoret bemerkt: Σὲ γὰρ βούλομαι τὸ ἐντεῦθεν προσπορίζεσθαι κέρδος, ἵνα τῇ συγκαταθέσει τῆς γνώμης τὴν ὠφέλειαν καρπώσῃ. καὶ ἐντεῦθεν δῆλον, ὡς Κολασσαεῦσιν αὐτὸς τὸ σωτήριον προσενήνοχε κήρυγμα (?). ὡς μαθητῇ γὰρ οἰκείῳ τῷ Φιλήμονι γράφει. ἐνταῦθα μὲν γὰρ ὑπὲρ τοῦ Ὀνησίμου παρακαλεῖ. ἐκεῖ δὲ ὡς γνώμῃ τοῦ Φιλήμονος λαβὼν αὐτὸν ὑπουργὸν τῷ Τυχικῷ

συνέπεμψεν, ὡς τοῦ εὐαγγελίου γενόμενον ὑπουργόν. «τὰ κατ' ἐμὲ» γάρ φησι, «πάπτα ὑμῖν γνωρίσει Τυχικὸς ὁ ἀγαπητὸς ἀδελφὸς καὶ πιστὸς διάκονος καὶ σύνδουλος ἐν Χριστῷ, ὃν ἔπεμψα πρὸς ὑμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο, ἵνα γνῷ τὰ περὶ ὑμῶν καὶ παρακαλέσῃ τὰς καρδίας ὑμῶν σὺν Ὀνησίμῳ τῷ πιστῷ καὶ ἀγαπητῷ ἀδελφῷ, ὅς ἐστιν ἐξ ὑμῶν, πάντα γνωρίσουσι τὰ ὧδε» (Col 4_{7-9}). δεξάμενος γὰρ ὁ Φιλήμων γράμματα ἔπεμψε τῷ ἀποστόλῳ τὸν Ὀνήσιμον. ὁ δὲ τοῦτον σὺν τῷ Τυχικῷ ἀπέστειλεν εἰς τοὺς Κολασσαεῖς (v. l. τὰς Κολασσάς).

Der Sinn des Verses ist also folgender: Ohne deine ausdrückliche Willenszustimmung wollte ich Onesimus nicht zurückbehalten; denn wenn du auch für den Fall, daß ich es getan hätte, damit einverstanden gewesen wärest, so wäre doch wenigstens der Schein entstanden, als hättest du zwangsmäßig das Gute getan. Und das sollte doch ganz freiwillig sein.[21] Einen moralischen Druck übt freilich Paulus immerhin aus; denn er gibt der sicheren Erwartung Ausdruck, daß Philemon nach seinem Wunsche handeln werde. Wie schon angedeutet, meint Paulus nicht, daß der Freund ihm den Sklaven schenken solle, ja, man kann nicht einmal mit Estius und de Wette sagen, daß seine Freilassung gewünscht werde, sondern nur, daß er trotz seines Vergehens gute Aufnahme finde. Daran knüpft

---

[21]) Haimo: „Poterat quidem Apostolus sine voluntate Philemonis Onesimum sibi in ministerium retinere, sed si hoc sine voluntate eius fecisset, bonum quidem erat eius, sed non voluntarium: quod autem non esset voluntarium, ostenderetur non esse ex toto bonum. Nihil quippe perfectum bonum est, nisi quod ultroneum est. Ex quo Apostoli consideranda est prudentia, qui idcirco fugitivum servum remittit ad dominum, ut posset domino suo prodesse, dum ab eo fuerit remissus, qui prodesse non poterat, si teneretur domino ignorante neque volente. Quo loco querunt nonnulli, quare omnipotens deus non creaverit Adam ita, ut non posset peccare. Quibus respondendum est, quia, si talem fecisset eum, ut non posset peccare, bonum illius non esset perfectum, quod praemium mercetur, sed necessarium neque etiam liberum arbitrium haberet. Creator enim hominem ad imaginem et similitudinem suam, ut sicut ipse voluntate est bonus, non necessitate, ita et homo voluntate esset bonus, non necessitate."

das Folgende an, das immer wieder in neuer Abwechslung Philemon der Bitte des Apostels geneigt zu machen sucht. Die Kunst des Paulus, in so reicher Abwechslung dem einen Ziele zu dienen, verdient tatsächlich Bewunderung.

Die Übersetzung der Vg ex *necessitate* für κατὰ ἀνάγκην ist gut, da sich der griechische Ausdruck von ἐξ ἀνάγκης (2 Ko 9_7; vgl. Epietet. 2, 20, 1; Jos. b. J. 5, 568; Pap. Oxyrrh. 237 IV, 33) sachlich nicht unterscheidet. Für *voluntarium* wäre genauer *a libero arbitrio profectum, ex libero arbitrio, voluntate, tua sponte.* Einen ganz wörtlichen lateinischen Ausdruck für κατὰ ἑκούσιον indes gibt es nicht. *uti ne* ist wörtlich Wiedergabe von ἵνα μή und gut lateinisch (= *ne*). *esset* für ᾖ ist der lateinischen consecutio temporum entsprechend. Man beachte schließlich noch die von der Vg nachgeahmte Stellung der beiden Gegensätze ὡς κατὰ ἀνάγκην und κατὰ ἑκούσιον am Anfang und Schluß des Satzes!

Vers 15.

V. 15: τάχα γὰρ διὰ τοῦτο ἐχωρίσθη πρὸς ὥραν, ἵνα αἰώνιον αὐτὸν ἀπέχῃς *forsitan enim ideo discessit ad horam a te ut aeternum illum reciperes denn vielleicht wurde er deshalb eine Zeit lang (von dir) getrennt, damit du ihn ewig besitzen mögest.*

Der Satz bringt in echt menschlicher Weise einen Trost für den bisherigen Verlust des Sklaven. τάχα, adv. von ταχύς, bedeutet zunächst *„schnell"*, *„sogleich"*, *„bald"* (so bei Homer, Hesiod, Pindar und den Attikern); dann, weil, was schnell geschieht, anscheinend auch leicht ist, *„leichtlich"*, *„vielleicht"*, *„wohl"*, *fortasse, forsitan* (so z.B. Xenoph. An. 5, 2, 17; Cyrup. 5, 4, 34 und hier. Im NT kommt es außer an unserer Stelle nur noch Rö 5_7 vor. ὑπὲρ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ τάχα τις τολμᾷ ἀποθανεῖν. Die Begründungspartikel γάρ setzt ein latentes παραλαβοῦ αὐτὸν ὡς ἐμέ (vgl. V. 17 προσλαβοῦ) voraus. διὰ τοῦτο, *propterea* (Vg: *ideo*) weist vorwärts auf den folgenden Finalsatz ἵνα . . ἀπέχῃς . χωρίζειν (unmittelbar von χωρίς, mittelbar von χῶρος) heißt *„trennen"*.

ἐχωρίσθη = *„er wurde getrennt"* (Vg: *discessit* = *„er trennte sich"*), ein Euphemismus für ἀπέφυγεν, mildernder (Bengel: «Lene verbum») und die Tatsache mehr als Fügung hinstellender Ausdruck[22]), wiewohl χωρίζεσθαι wie ἀποσπᾶσθαι, beides Pass., oft auch einfach als „sich entfernen" genommen werden kann. Vgl. Lk 22_{41} καὶ αὐτὸς ἀπεσπάσθη ἀπ' αὐτῶν (Vg: *avulsus est ab eis*) ὡσεὶ λίθου βολήν, wo oft zu viel aus dem Ausdruck herausgelesen wird. Hier ist ἐχωρίσθη tatsächlich signifikanter als das farblose *discessit.* Hinter ἐχωρίσθη hat P σου = *„von dir"*, Primasius, Hieronymus, Vg haben *a te* hinter *ad horam.* Das ist ein sachlich richtiger, wohl aber nur der Verdeutlichung dienender Zusatz: πρὸς ὥραν = *ad tempus* (Vg: *ad horam*), *auf eine* (*bestimmte*) *Zeit*, *eine Zeit lang*[23]). Erasmus bemerkt dazu: «Recte monuit Hieronymus hic *horam* pro *tempore* positam, nisi quod hora breviculum tempus magis indicat. Quanquam quod Graeci usurpant horam pro tempore, id propemodum imitatus est Horatius: ,*Qui purgor bilem sub verni temporis horam*' (art. poët. 302)» Estius: «*Hora* definitum ac breve tempus significat non solum Graecis, sed etiam Latinis. Alii vertunt *ad tempus,* sed idem significatur». Der Ausdruck πρὸς ὥραν findet sich auch 2 Ko 7_8, Gal 2_5 und ganz ähnlich 1 Th 2_{17} πρὸς καιρὸν ὥρας (Vg: *ad tempus horae*) = *ad breve tempus* (Erasmus: *ad spatium temporis*). αἰώνιον ist nach de Wette adverbiell gebrauchtes Neutrum des Adjektivs αἰώνιος. Die Auffassung beruht offenbar auf dem Gegensatz zu πρὸς ὥραν. Nötig ist sie indes nicht, da sich αἰώνιον ganz einfach als Akk. Mask. des Prädikatsnomens erklärt. Vgl. Vg: *ut aeternum illum reciperes.* Die Sixtina hat *in aeternum*, als ob dastünde εἰς αἰῶνα. Das in der Regel

---

22) Haimo: „Pulchre adverbium dubitativum addens *forsitan* sententiam temperavit. Occulta quippe dei iudicia sunt et temerarium est quasi de certo pronuntiare, quod dubium est. Caute ergo et timide et non fixo gradu locutus est, ne videretur omnibus servis occasionem fugiendi dare, ut praedicatorum discipuli fierent."

23) Haimo: „Quod autem dixit *ad horam* pro tempore posuit. Omne enim tempus praesentis vitae ad comparationem aeternitatis aut nihil est aut brevissima hora."

zweiendige Adjektiv αἰώνιος (von αἰών), lat. *aeternus* (aus *aeviternus*) kommt bereits bei Platon (Tim. 38 B steht das Femininum αἰωνία), Diod. Sic. 1, 1, Herodian. 3, 8, 18 (αἰώνιοι θέαι = *ludi saeculares*) und bei den LXX vor. Es muß nicht mit vielen Erklärern[24]) auf die Ewigkeit bezogen werden, was sich freilich auch nicht widerlegen läßt, sondern kann ganz gut im Gegensatz zu πρὸς ὥραν („*zeitweilig*") für εἰς ἀεί („*für immer*") stehen. Stellen wie Job 4_{23} (λήψῃ αὐτὸν [sc. τὸν δράκοντα = τὸν κροκόδειλον] δοῦλον αἰώνιον, Dt 15_{17} (ἔσται σοι οἰκέτης εἰς τὸν αἰῶνα), 3 Kö 27_{12} (ἔσται μοι δοῦλος εἰς τὸν αἰῶνα) legen das nahe. Schon Kaietan faßte αἰώνιον als Adverb, erfährt aber von Estius Widerspruch: «Quod autem Caietanus *aeternum* putat adverbialiter accipi posse, Graeca non admittunt». ἀπέχειν ist wie Mt 6_2 und Ph 4_{18} „*dahin haben*", „*haben, was einem gebührt*", „*quitt sein*". Nach Ausweis der Papyri und Ostraka ist das Verbum stereotype Wendung bei Ausstellung von Quittungen. Die Quittung heißt ja auch im Griechischen ἀποχή (lateinisch *apoche*), z. B. Pap. Oxyrrh. 1298 1 b f.: ἀπέστειλέ μοι ὁ Γοῦνθος ἀποχὴν οἴνου. Vgl. ἀπέχω τὰ ἐμαυτοῦ Antonin. 11, 1. Siehe dazu Deißmann, L. v. O. 88 f.; NBSt 56; The Expositor July 1908, 91. ἀπέχειν entspricht genau ἀποδιδόναι (*reddere* „*an der rechten Stelle abgeben*") und ist von der Vg passend mit *recipere* wiedergegeben, wenngleich es an sich nicht das Wieder e r l a n g e n, sondern das Wieder-h a b e n nach dem Wiedererlangen bezeichnet, wie Bleek richtig bemerkt. Die Auffassung, daß αἰώνιον auf das gegenwärtige und jenseitige Leben gehe, vertreten seit Chrysostomus die meisten Ausleger, z. B. Cornelius a Lapide nach Pseudoanselm: «Aeternum vocat eum, qui iam conversus

---

[24]) Haimo: „Nullus, dominus aeternum servum potest habere, quoniam uterque illorum et condicio utriusque morte finitur. Onesimus vero, qui per fidem Christi factus est aeternus anterno Philemoni, quia et ipse in Christum crediderat, spiritu libertatis accepto iam non servus, sed frater in fide coepit esse de servo frater charissimus et frater aeternus. Unde et Apostolus dicit: *Ut aeternum illum reciperes,* hoc est, aeternaliter cum Christo regnaturum et non sicut servum, sed plus servo, id est, magis quam servum, charissimum scilicet fratrem.

fideliter spiritu Christiano hero suo erat adhaesurus tum in hac vita, tum in futura». Estius aber nimmt gegen die Auffassung, daß αἰώνιον allgemein so viel sei als εἰς ἀεὶ oder in *perpetuum*, in folgender Weise Stellung: «Quod ait, *ut aeternum illum reciperes,* quidam sic intelligunt: ut qui antea parum utilis tibi servus fuit, eum nunc, postquam ad meliorem frugem conversus est, reciperes perpetuo utilem tibi futurum. Hi legere malunt: *ut perpetuum illum reciperes.* Verum magis placet aliorum expositio, quae talis est: Ut pro servo temperario reciperes illum aeternum, id est, nullo unquam tempore ac ne morte quidem abs te discessurum».

Beachtung verdient schließlich noch das Adverb τάχα. Der Apostel stellt seine Ansicht nur als möglich hin und vermeidet den Anschein, als ob er über die göttlichen Ratschlüsse bestimmten Aufschluß zu geben vermöchte.

Vers 16.

V. 16: οὐκέτι ὡς δοῦλον, ἀλλὰ ὑπὲρ δοῦλον ἀδελφὸν ἀγαπητόν, μάλιστα ἐμοί, πόσῳ δὲ μᾶλλον σοὶ καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ *non iam ut servum, sed pro servo charissimum fratrem, maxime mihi: quanto autem magis tibi et in carne, et in Domino nicht mehr als Sklaven, sondern über einen Sklaven hinaus als einen geliebten Bruder, besonders mir, um wieviel mehr aber dir sowohl im Fleische als auch im Herrn.*

Statt *ut* liest Fuld. *sicut*; für *pro* haben Am., Fuld., Lachm. und Tischend. *plus*[25]); das erste *et* fehlt in Fuld.; statt *carne* hat Fuld. *caritate.*

Die Versabtrennung ist auch hier nicht am Platze, da ja V. 16 enge zu V. 15 gehört. οὐκέτι (oder οὐκ ἔτι) *„nicht*

---

[25]) So liest auch Haimo im Kommentar: *„plus servo,* id est, magis quam servum" [offenbar = ὑπὲρ δοῦλον] ... „Plus enim ad nos pertinet frater in affectu charitatis quam servus. Habent et quidam codices: *ut pro servo reciperes"* [= ὑπὲρ δούλου, Vg: *pro servo.* so auch bei Haimo ed. Colon. 1531 im Text] „Quod utrunque accipi potest, quoniam, quando fugit, servus erat, adhuc infidelis existens, quanda vero reversus est, iam frater erat in fide fidelis effectus."

mehr" wie bis zur Flucht des Onesimus. Die Vg hat eigentümlich *iam non* statt *non iam* (wie gewöhnlich), Ambrosiaster dagegen *non iam*. Ohne Grund ergänzen Storr und Flatt hinter ὡς δοῦλον ein μόνον, sodaß der Gedanke entstünde: „nicht nur als Sklaven"; das ist aber gegen den Kontext. Den Philemon soll Onesimus nicht mehr als (= wie einen) Sklaven besitzen, sondern ὑπὲρ δοῦλον, „*über einen Sklaven hinaus*", in ihm mehr als einen Sklaven sehen, an ihm mehr als einen Sklaven besitzen. ὑπὲρ c. acc. hat hier dieselbe Bedeutung wie Mt 10_{24} (= Lk 6_{40}): οὐκ ἔστιν μαθητὴς ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον (Vg: *super magistrum*), οὐδὲ δοῦλος ὑπὲρ τὸν κύριον αὐτοῦ (Vg: *super dominum suum*), wofür Jo 13_{16} und 15_{24} οὐκ ἔστιν δοῦλος μείζων τοῦ κυρίου αὐτοῦ (Vg: *maior domino suo*) οὐδὲ ἀπόστολος μείζων τοῦ πέμψαντος αὐτόν (Vg: *maior est eo, qui misit illum*) steht, Mt 10_{37} ὑπὲρ ἐμέ (Vg: *plus quam me*, Lk 16_{8}: οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου φρονιμώτεροι ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τοῦ φωτός (Vg: *filii huius saeculi prudentiores filiis lucis* und AG 26_{13}: ὑπὲρ τὴν λαμπρότητα τοῦ ἡλίου περιλάμψαν με φῶς sc. εἶδον (Vg: *supra plendorem solis circumfulsisse me lumen vidi*). Da an allen diesen Stellen der Sinn von ὑπὲρ c. acc. richtig wiedergegeben ist, muß es auffallen, daß an unserer Stelle ὑπὲρ δοῦλον mit *pro servo* übertragen ist; Am., Fuld. und mit ihnen Lachm. und Tischend. lesen richtig: *plus servo* (= *plus quam servus*). Entweder muß man annehmen, daß *pro* nur die Verschreibung für *plus* ist oder der Übersetzer für ὑπὲρ δοῦλον las oder zu lesen meinte ὑπὲρ δούλου. Vgl. Erasmus: «Graece est ὑπὲρ δοῦλον, id est, *Supra servum*. Quidam legisse videntur ὑπὲρ δούλου. Quanquam hic magis quadrabat ἀντὶ δούλου. Certe Hieronymus legit *Jam non sicuti servum. sed plus servo:* quanquam Latinius erat *servo potiorem*». Dieser Gebrauch von ὑπὲρ ist übrigens nicht häufig. Es scheint doch ein Hebraismus zu sein. Adverbiell steht ὑπέρ 2 Ko 11_{23}: διάκονοι Χριστοῦ εἴσιν; (= εἰ δ. Χρ. εἴσιν) . . . ὑπὲρ (= *magis* [Vg: *plus*], in höherem Grade) ἐγώ sc. δ. Χρ. εἰμι. Die Exposition von ὑπὲρ δοῦλον bringt ἀδελφὸν ἀγαπητόν, weshalb es im deutschen durch „*nämlich*" einzuleiten ist: „*nämlich als geliebten Bruder*" d. h.

als Mitchristen. Bengel: «ἀγαπητόν, *amatum*. Amor in fratrem amicumque fertur, non in servum». Über ἀδελφός und ἀγαπητός vgl. man das zu V. 1 Gesagte! Warum die Vg ἀδ. ἀγ. invertiert mit *charissimum fratrem* wiedergibt, wird schwer zu sagen sein. Über die verschiedenen Übersetzungsweisen von ἀγαπητός durch die Vg ist ebenfalls oben zu V. 1 erschöpfend gehandelt.

Eine nähere Erklärung findet ἀδ. ἀγ. durch μάλιστα ἐμοί, πόσῳ δὲ μᾶλλον σοὶ καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ. Der Ausdruck ist insofern eigenartig, als der Superlativ μάλιστα (*maxime*) durch den Komparativ πόσῳ μᾶλλον (*quanto magis*) überboten scheint. Eigenartig auch deswegen, weil gerade das Niedrigere (ἐν σαρκί) dem Höheren gegenüber (ἐν κυρίῳ) durch μᾶλλον hervorgehoben wird. Nicht auffallend dagegen ist es, daß Paulus den Onesimus in V. 10 sein Kind, hier aber seinen Bruder nennt, an Stelle des ersten Bildes also ein zweites setzt. Dort denkt er unter dem Bilde der Zeugung an den dem Sklaven durch ihn vermittelten Christen- und Gnadenstand, hier dagegen an die jenem mit ihm gemeinsame Glaubens- und Liebesgemeinschaft. Wie Estius richtig bemerkt, erklärt der Apostel Onesimus zunächst als seinen eigenen geliebten Bruder u. zw. im höchsten Maße (μάλιστα verlangt die Ergänzung: im höchsten Maße im Vergleich zu anderen) um dem Philemon die Vollziehung desselben Gedankens in Bezug auf sich zu erleichtern. Wenn schon ihm der Sklave in sehr hohem Maße ein geliebter Bruder geworden ist, um wie viel mehr muß er es dann dem Philemon, seinem bisherigen Herrn werden, weil ihn mit diesem schon bisher ein natürliches Verhältnis verband, nämlich das des Herrn, des *pater familias*, zum Sklaven. Es ist nun allerdings fraglich, ob das betont an den Schluß gestellte καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ zu dem ganzen V. 16 gehört oder nur eine Näherbestimmung von ἀδελφὸν ἀγαπητόν ist, wie P. Ewald will, und dann μάλιστα ἐμοί, πόσῳ δὲ μᾶλλον σοί als Parenthese aufzufassen ist. Bei letzterer Annahme würde, da nach antiker Auffassung ein Sklave niemals als ἀδελφὸς ἐν σαρκί d. h. als Freund gelten kann, gefolgert werden müssen, daß Paulus dem Philemon die Freilassung direkt anrate. Allein das sagt der Text nun doch nicht so deutlich und

darum scheint es geratener καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ auf μάλιστα ἐμοί, πόσῳ δὲ μᾶλλον σοί zu beziehen und den Apostel dem Philemon nur eine gute Aufnahme des Onesimus vom christlichen wie vom rein natürlichen Standpunkt aus empfehlen zu lassen. Die Steigerung der Superlativs durch den Komparativ nennt Haupt „eine echt paulinische Plerophorie des Ausdrucks“. Da man nicht einsieht, wie Onesimus ἐν κυρίῳ dem Philemon in höherem Grade ein geliebter Bruder sein könne als dem Paulus, wird sich πόσῳ δὲ μᾶλλον σοί nur auf ἐν σαρκί beziehen. Das natürliche, familiäre Verhältnis, das freilich durch die Flucht des Onesimus stark erschüttert wurde, ist das Mehr, das noch auf Philemons Wagschale gelegt wird[26]). Den Ausdruck καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ erklärt ein Scholion als καὶ ἐν ταῖς σωματικαῖς ὑπηρεσίαις καὶ ἐν ταῖς πνευματικαῖς, ἐν σαρκί Theodoret mit ᾧ (sc. Φιλήμονι) καὶ κατὰ τὴν σωματικὴν θεραπείαν προσήκει und Theophylakt mit ἐν ταῖς κοσμικαῖς ὑπηρεσίαις ἄξιον ἀγαπᾶσθαι ὡς θεραπευτικόν, wobei freilich, auch wenn nicht an Freilassung gedacht wird, ὑπηρεσία viel zu enge ist; es ist nicht *„Dienst“*, sondern *„Verhältnis“* gemeint.

Zum Verständnis des Ausdrucks ἐν σαρκί beachte man Folgendes: Das Wort σάρξ hat bei Paulus, in dessen Briefen es 91 mal vorkommt, drei Hauptbedeutungen. Es bezeichnet 1) den beseelten Stoff oder genauer den aus Fasern und Muskeln bestehenden Teil des (menschlichen) Körpers im Gegensatz zu den Knochen und dem Blute. Gewöhnlich aber wird es zur Bezeichnung der *pars pro toto* d. h. des Körpers als Gegensatz zu dem ihn beseelenden Geiste (πνεῦμα) gebraucht, während das eigentliche Wort für Körper — σῶμα — diesen in der Regel als einen Organismus bezeichnet. So

[26]) Haimo: „Est sensus: Si mihi charissimus est, quanto magis tibi et in carne et in spiritu debet esse charus? Mihi quidem spiritu est coniunctus propter unitatem fidei, tibi autem et in fide et in spiritu et in carne debet esse charus, quia ad te pertinet. Fide enim est frater tuus, carne autem et conditione servus tuus, quapropter magis a te diligi debet. Siquidem quando erat ei subiectus in carne, non erat ei iunctus in domino: nunc autem et in carne et in domino. Ex quo colligitur servum, qui crediderit in Christum, duplici domino suo lege constringi, ut ei et in carnis necessitate iungatur ad tempus et in aeternum spiritu copuletur.“

steht σῶμα auch im tropischen Sinne. Allerdings findet diese Bedeutungsnuance nicht immer genaue Beachtung, sodaß σάρξ und σῶμα auch promiscue als Synonyma Verwendung finden, z. B. Kol 2_5: ἀπεῖναι τῇ σαρκί (Vg: c o r p o r e *abesse*), Gal 2_{20} ζῆν ἐν σαρκί (*vivere in carne*) 2 Ko 4_{11}: ἡ θνητὴ σὰρξ ἡμῶν (*caro nostra mortalis*), ἐπιμένειν τῇ σαρκί (*permanere in carne*), 2 Ko 10_3: περιπατεῖν ἐν σαρκί (*ambulare in carne*), Rö 8_3: ὁμοίωμα τῆς σαρκός (*similitudo carnis*), Gal 4_{13}: ἡ ἀσθένεια τῆς σαρκός (*infirmitas carnis*), Gal 4_{14} ἐν τῇ σαρκί μου (*in carne mea*), 2 Ko 12_7: ἐδόθη μοι σκόλοψ τῇ σαρκί (*data est mihi stimulus c a r n i s m e a e*), 1 Ko 7_{28}: θλῖψιν τῇ σαρκὶ ἕχειν (*tribulationem c a r n i s habere*); vgl. Kol 1_{24}: ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ (*adimpleo ea, quae desunt passionum Christi, in carne mea pro corpore eius*), 2 Ko 7_5: οὐδεμίαν ἔσχηκεν ἄνεσιν ἡ σὰρξ ἡμῶν (*nullam requiem habuit caro nostra*), Kol. 2_1: τὸ πρόσωπόν μου ἐν σαρκί (*facies mea in carne*), Eph. 2_{14}: ἡ σὰρξ αὐτοῦ = Χριστοῦ (caro sua), Kol. 1_{22}: τὸ σῶμα τῆς σαρκὸς αὐτοῦ (*corpus carnis eius*); vgl. 1 Ti 3_{16}: φανεροῦσθαι ἐν σαρκί (*manifestari in carne*). Zuweilen steht σάρξ für σῶμα, z. B. von der Beschneidung Rö 2_{28}; Gal 6_{12}f; Eph 2_{11}; Kol 2_{13} und von der Ehe 1 Ko 6_{16}; Eph 5_{31} (vgl. Gn. 2_{24}). Der Gegensatz zu σάρξ in diesem Sinne ist nicht ψυχή (die s e n s i t i v e Seele), die ja unter den Begriff der σάρξ fällt, sondern πνεῦμα (die i n t e l l e k t u e l l e G e i s t s e e l e); vgl. 1 Ko 5_5: παραδοῦναι τοιοῦτον τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου. Das Wort σάρξ bezeichnet 2) d i e m e n s c h l i c h e N a t u r m i t d e m N e b e n b e g r i f f d e r S c h w ä c h e, i m w e i t e r e n S i n n e a u c h d i e n a t ü r l i c h e A b s t a m m u n g o d e r V e r w a n d s c h a f t. Nach biblischem Sprachgebrauch ist πᾶσα σάρξ *„jeder Mensch“* (Rö 3_{20}; 1 Ko 1_{29}; Gal 2_{16}). Der Nebenbegriff der Schwäche liegt vor allem in dem Ausdruck σὰρξ καὶ αἷμα 1 Ko 15_{50}; Gal 1_{16}; Eph 6_{12}. Er ist begründet in dem latenten Gegensatz zu irgendetwas, was die menschliche Natur überragt (Prat), z. B. 2 Ko 11_{18}: καυχᾶσθαι κατὰ [τὴν] σάρκα, Ph 3_3: ἐν σαρκὶ πεποιθέναι, πεποίθησιν ἔχειν ἐν σαρκί, 2 Ko 5_{16}: οὐδένα εἰδέναι κατὰ σάρκα,

1 Ko 1_{26}; σοφοὶ κατὰ σάρκα, Eph 6_5, Kol 3_{22} οἱ κατὰ σάρκα κύριοι. Derselbe Gegensatz, sei er ausdrücklich bezeichnet oder latent, vermag dem Worte die Bedeutung „natürliche Abstammung oder Verwandschaft" zu geben; z. B. Rö 1_3 wird Christus Abkömmling Davids κατὰ σάρκα genannt (vgl. 9_5: ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα = was die natürliche Abstammung anlangt; Abraham ist der Ahne der Juden κατὰ σάρκα Rö 4_1; Paulus ist ihr Bruder und Verwandter κατὰ σάρκα Rö 9_3; Rö 1_{14} nennt er sie sogar μου τὴν σάρκα; Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα 1 Ko 10_{18} ist dem Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ Gal 6_{16} gegenübergestellt; die τέκνα τῆς σαρκὸς stehen im Gegensatz zu den τέκνα τοῦ θεοῦ oder τῆς ἐπαγγελίας Rö 9_8; Ismael und Isaak sind Söhne Abrahams, der eine κατὰ σάρκα, der andere κατὰ πνεῦμα oder διὰ τῆς ἐπαγγελίας Gal $4_{29 \cdot 23}$. Das Wort σάρξ bezeichnet bei Paulus endlich 3) die durch die Sünde und die Begierlichkeit befleckte Menschennatur. Zu der physischen Schwäche und Unvollkommenheit tritt hier der Begriff des sittlich Schlechten oder wenigstens des dazu Neigenden und Führenden. Die σάρξ in diesem Sinne ist nicht nur der schwache, hinfällige stoffliche Bestandteil der Menschennatur, sondern hat, sei es ihrem Ursprung, sei es ihrer Neigung, sei es ihrer Verbindung nach, eine Beziehung zur Sünde. Ganz verfehlt aber ist die Einschränkung oder auch nur die hauptsächliche Beziehung auf die „Fleischessünde" der Moralisten und Asketen. Diese Bedeutung des Wortes σάρξ, die sich besonders häufig in den Kapiteln 7 und 8 des Römer- und im Kapitel 5 des Galaterbriefes findet, begegnet auch sonst in den paulinischen Briefen, z. B. Ko 10_2 (κατὰ σάρκα περιπατεῖν), Eph 2_3 (ἀναστρέφεσθαι ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς ἡμῶν, ποιεῖν τὸ θέλημα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν), Kol 2_{12} (ἡ ἀκροβυστία τῆς σαρκὸς ὑμῶν) usw. Die σάρξ in diesem Sinne erscheint oft personifiziert, sie hat Wünsche, Absichten, einen Willen, ist der Gegner des heiligen oder neuen Geistes, der die Gnade in uns geschaffen hat. Dies sind die Hauptbedeutungen, in denen das Wort bei Paulus vorkommt. Indes ist die einzelne Bedeutung nicht immer so klar und bestimmt, daß die Auffassung im Einzelfalle nicht schwanken könnte.

Aus der reichen Literatur über σάρξ sei hier genannt Holsten, Über die Bedeutung des Wortes σάρξ im Lehrbegriff des Paulus, 1855; Zum Evangelium des Paulus und Petrus, 1868; Wendt, Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch, 1878; Cremer in RE f. prot. Th. u. K. ²IV, 573ff; Cremer-Kögel, Theol.-bibl. Wörterb. d. ntl. Gräcität s. v. σάρξ; Gloël, Der hl. Geist in der Heilsverkündung des Apostels Paulus, 1886 (I, 1); Lüdemann, Die Anthropologie des Apostels Paulus; Ritschl, Die Entstehung der altkath. Kirche² 66ff; Bauer, Theol. Jahrb. 1857, 96ff; Zeller, ebd. 293; Wieseler, Galaterbr. 443ff; Rich. Schmidt, Paulinische Christologie 8ff, Ellund, σάρξ vocabulum, quid apud Paulum apostolum significet, 1878; Dickson, St. Paul's use of the terms Flesh and Spirit, 1883; Hatch, Essays in biblic. Greek, 110ff; H. J. Holtzmann, Lehrb. der ntl. Theologie, 1911, II. 13. 16. 21—24; 29—30; 42—46; Clemen, Die religionsgeschichtliche Methode in der Theologie 1904, 19; Calwer Bibel-Lexikon s. v. Fleisch; Prat, La théologie de St. Paul, ⁸1923, II, 81-90; 487-89; bes. 488 sub B; Benz, Die Ethik des Apostels Paulus 1912; Junker, Die Ethik Pauli I (1904), 71ff; Jakoby, Die antiken Mysterienreligionen 1910, 19; J. Weiß, Das Urchristentum, 1913, 476ff; Posselt, Berl. Phil. Wochenschr. 1919, 1185; Leisegang, Der hl. Geist I (1919), 145f; Lietzmann, Römerbr. ²1919, 72f; Knopf, Ergänzungsbd. zu Lietzmanns Hndbch. z. Nt. 1920, 8; Bousset, Kyrios Christos², 120ff; Mundle, Das religiöse Leben des Apostels Paulus 1923, 23; Clemen, Religionsgeschichtl. Erklärung des Nt², 133f; Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos, 1914, 338ff; Strack-Billerbeck, Komment. z. Nt I, 730f; Schauf, Sarx. Der Begriff „Fleisch“ beim Apostel Paulus unter besonderer Berücksichtigung seiner Erlösungslehre, 1924; Wikenhauser, Theol. Rev. 1926, Sp. 301-303.

Das Gegenstück zu ἐν σαρκί ist ἐν κυρίῳ, ein echt paulinischer Ausdruck, der in Nt sonst nur noch Apk. 14_{13} begegnet. Da κύριος (mit oder ohne Artikel) bei Paulus den erhöhten Christus bezeichnet (vgl. Prat II, 524f), so ist auch hier unter ἐν κυρίῳ Christus zu verstehen, ἐν κυρίῳ also =

ἐν Χριστῷ. Die Formel ist „der eigentümlich paulinische Ausdruck der denkbar innigsten Gemeinschaft des Christen mit dem lebendigen pneumatischen Christus“ (Deißmann, Paulus [2] 1923, 111, wo in Fußnote 1 zahlreiche einschlägige Literatur angegeben ist; 116 und 194). Durch sie wird der Heilsratschluß Gottes, werden die Heilsgüter als ein in und mit Christus vorhandenes und gegenwärtiges Gut dargestellt. Die wichtigsten in Betracht kommenden Stellen sind Rö 16_{11}; 1 Ko 9_1f; Rö 16_8-$_{13}$; 1 Ko 4_{17}; 7_{22}; 6_{21}; Ph 1_{14}; Kol 3_{20}; 4_7; Eph 2_{21}; 1 Th 5_{12}; Rö 16_2; 1 Ko 16_{19}; 1_{31}; 2 Ko 10_{17}; 1 Ko 7_{39}; Eph 4_{17}; 1 Th 4_1; 6_1; 6_{10}; Ph 3_1; Phm 20. An sich ist κύριος Ausdruck der Unterwürfigkeit, der Ehrfurcht oder auch nur der Höflichkeit einem Höhergestellten oder zu Ehrenden gegenüber. So nennt der Sklave seinen Gebieter (z. B. Gn 24_{12}), das Weib den Gatten (Gn 18_{12}), der Mann aus dem Volke den König (1 Sa 26_{17}), der Wirt den Gast (Gn 23_6). Da Israel Gottes Eigentum ist, nennt es ihn mit Recht κύριος (z. B. Jos 3_{13}; Mich 4_{13}; Zach 4_{14}). Nach dem Exil wurde das Wort bei den Juden ausschließliche Bezeichnung Gottes, weil die Schriftgelehrten den Gebrauch des Namens Jahve mit Rücksicht auf Lv 24_{11}ff verboten. Bei den LXX ist κύριος Übertragung von Jahve und von hier ist die Gepflogenheit in die lateinische und in die deutsche Bibel übergegangen. So erklären sich Formen wie κύριος κύριος oder κύριος ὁ θεός als „Jahve der Herr“ oder „Jahve, welcher Gott ist“. Jesus wurde schon bei Lebzeiten von seinen Jüngern und von Rat und Hilfe Suchenden κύριος genannt (z. B. Lk 1_{43}; 2_{11}; 5_8; 7_{13}; 10_1; 11_{39}; 12_{42}; 13_{15}; 17_5f; 18_6; 19_8; 22_{61}; $24_{3, 34}$; Jo 11_2; 13_{13}; 20_2; 21_7 usw.), aber der Auferstandene ward erst recht der κύριος κατ' ἐξοχήν, besonders bei Paulus (z. B. 1 Ko 12_3; Rö 10_9; 14_9; 2 Ko 4_5; Gal 6_{14}; Eph 1_{15}; Ph 2_{11}; Kol 2_6 usw.) Vgl. den überaus lehrreichen Exkurs Lietzmanns zu Rö 10_9 in seinem Handb. z. Nt. [2]III, 1, 93—96, wo reiche Literatur angegeben ist, und das im Erscheinen begriffene Werk Wolf Wilhelm Graf Baudissin, Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stellung in der Religionsgeschichte, Töpelmann, Gießen.

An unserer Stelle sind ἐν σαρκί und ἐν κυρίῳ durch gegenseitige Vergleichung miteinander zu erklären, sodaß ersteres die rein natürliche, letzteres die übernatürliche Sphäre bezeichnet, innerhalb der sich die Wertschätzung des Onesimus vollzieht. Die Erklärung von der leiblichen Sklaverei und der geistlichen Brüderschaft (Hieronymus und Theopyhlakt) trifft das Richtige nicht, da es sich ja um dieselbe Sache, nur unter verschiedenem Gesichtswinkel betrachtet, handelt. Thomas von Aquin erklärt: «Dupliciter potest exponi. Uno modo, quod referatur ad primam originem divinae creationis, et sic est frater., Nonne est ipse pater tuus, qui possedit et fecit et creavit te? (Dt 32_5), Numquid non pater unus omnium nostrum, numquid non Deus unus creavit nos?' (Mal 2_{10}). Item in Deo per fidem: vel magis erat in bonum Philemoni, quia affinis eius secundum carnem, quia secumdum eam erat servus eius, quia hoc totum, quod erat ei carnaliter, erat suum».

b) Die eigentliche Bitte (V. 17—20).

Vers 17.

V. 17: εἰ οὖν με ἔχεις κοινωνόν, προσλαβοῦ αὐτὸν ὡς ἐμέ *si ergo habes me socium, suscipe illum sicut me Wenn du mich also als Genossen hast, so nimm ihn auf wie mich!*

Statt με haben aus begreiflichem Grunde Sin, A, C, D, E, F, G, LP . . . ., Rezepta, Griesbach u. a. ἐμέ.

Die begründende Partikel οὖν (Vg: *ergo*) schließt an die im unmittelbar Vorausgehenden zwar nicht ausdrücklich konstatierte, aber doch als vorhanden vorausgesetzte Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe zwischen Paulus und Philemon an und folgert daraus für den Zweck des Apostels. Wie sie an das Vorausgehende anknüpft, so führt sie andererseits προσλαβοῦ als Konsequenz ein. κοινωνός, von κοινοῦν, dieses von κοινός, wozu man κοινωνία V. 6 vergleiche, ist der Teilhaber an einer gemeinsam besessenen Sache (Vg: *socius*, Bengel: *particeps*), hier an der πίστις und ἀγάπη.[27])

[27]) Haimo ergänzt *fidei* und erklärt: „Si me vis habere socium, habeto et Onesimum, quem ego et consortem et socium habeo. Quem

Bei den griechischen Tragikern kommt es absolut oder mit einem objektiven Gen. vor, z. B. πραγμάτων Aesch. Suppl. 343, γάμων Eurip. Herc. fur. 584; so auch bei Platon rep. 5. p. 450 (τῆς ψήφου), Xenophon mem. 2, 6, 24 (τοῦ κακοῦ). Im NT steht es ganz allgemein 2 Ko 8_{28} (κοινωνὸς ἐμός), Lk 5_{10} (κοινωνοὶ τῷ Σίμωνι); bestimmt 1 Ko 10_{20} (κ. τῶν δαιμονίων); 10_{18} (κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου); 2 Ko 1_{7} (κ τῶν παθημάτων); Hb 10_{33} (κ. τῶν οὕτως ἀναστρεφομένων); 1 Pt 5_{1} (κ. τῆς δόξης); 2 Pt 1_{4} (κ. θείας φύσεως). κ. ἔχειν τινά ist hier wohl nicht „jem. für einen Genossen halten", sondern *„an jem. einen Genossen haben"* (*habere aliquem socium,* so auch die Vg, nicht *habere aliquem pro socio*) Vgl. zu dieser Bedingung *si me amas!* προσλαμβάνεσθαι M. ist *sibi admittere, recipere* (Vg: *suscipere*), *aufnehmen;* hier wie AG 28_{2} und Rö 14_{1}; 15_{7} von der liebevollen Aufnahme. Von hier aus haben wohl CD . . . προσλαβοῦ in V. 12 hinter σπλάγχνα eingesetzt. Der impt. aor. ist dem vorliegenden einmaligen Fall ganz entsprechend. ὡς ἐμέ (betont!) *„wie mich!"* Dementsprechend setzten auch eine Reihe von Hss bereits in der Protasis ἐμέ statt des unbetonten με. Doch scheint dies ursprünglich. An der Üs. der Vg *sicut me* beanstandet Valla die Komparationspartikel *sicut:* «dicendum erat: *velut me* sive *tamquam me,* hoc est, *ac si esset ego:* ὡς». Estius erklärt: «Addit autem *sicut me,* id est, tanquam alterum me, non quod velit tanto cum honore suscipi, quanto ipse a Philemone susciperetur, sed ut significet eam rem tam sibi gratam fore, atque si in ipsius personam collatum esset beneficium. Aut certe rogat, ut in Onesimo recipiendo consideret, non qualis ille fuerit, sed qualis iam sit, nempe filius et frater Pauli et quodammodo ipse Paulus». Cornelius a Lapide: «Haec est ratiocinatio Apostoli: Ego sum Onesimo κοινωνός, id est, tanta est mihi cum illo communio, ut ille sit alter ego; recipe ergo illum sicut meipsum». Hieronymus gibt *sicut me* Veranlassung auf das hohe Lob hinzuweisen, das Onesimus hier erteilt wird, und auf den großen Fortschritt, den er in so kurzer Zeit unter Pauli

si nolueris habere ut fratrem et socium, attende, quia et me habere non poteris."

Leitung gemacht hat, so daß er wie Paulus aufgenommen werden soll und sein Herr Verlangen haben muß, ebenso seine wie des Apostels Freundschaft zu gewinnen. Sehr klar paraphrasiert Erasmus die V. 16 und 17: «Mihi certe apostolo et frater est et frater charissimus ob fidem communem, quae nos aequat in Christo, ob hereditatem communem, ad quam ex aequo vocamur, ob patrem communem, ob redemptorem communem, in quibus non est discrimen domini et servi, magistri ac discipuli. Quodsi mihi ob has causas charissimus est, quicum nihil illi commune praeter spiritus cognationem, quanto magis tibi debet esse charissimus, cui praeter vincula spiritus etiam iuxta carnem coniunctus est. Amares alienum, si talem cernes factum, qualis est Onesimus. Nunc hoc nomine magis amabis, quod, tuae familiae cum sit, talis evaserit. Quodsi me dignaris habere consortem Evangelicae functionis, illum recipias oportet velut alterum me, quem ego ut filium charissimum, ut fratrem eximie charum, ut participem vinculorum meorum et Evangelii complector. Aut uterque tibi reiciendus est aut uterque complectendus. Qualis antehac fuit, non decet a baptismo meminisse: novum hominem tibi renatum puta».

Nach langer Einleitung, die in immer wieder neuer Form der captatio benevolentiae diente, hat Paulus endlich das, was er eigentlich will, ausgesprochen: προσλαβοῦ αὐτὸν ὡς ἐμέ — αὐτόν, τοῦτ' ἔστιν τὰ ἐμὰ σπλάγχνα (V. 12). Etwa berechtigten Einwänden von seiten Philemons kommt Paulus im Folgenden zuvor.

Vers 18.

V. 18: *εἰ δέ τι ἠδίκησέν σε ἢ ὀφείλει, τοῦτο ἐμοὶ ἐλλόγα si autem aliquid nocuit tibi, aut debet: hoc mihi imputa Wenn er dich aber irgendwie schädigte oder (dir etwas) schuldet, so rechne das mir an!*

σε fehlt in K (= 018), in einzelnen Minuskeln (z. B. 33), in der Syra Harklensis und der armenischen Übersetzung. F^{gr} und G^{gr} fügen hinter ὀφείλει noch τει = τι bei. Statt ἐμοί haben FG 81 1835—2004 2005 μοι. Statt ἐλλόγα lesen

Sin^c, D^b etc EKL und die meisten andern, Chrysostomus, Euthalius, Theodoret, Damiani u. a. ἐλλόγει. Nestle, NT Gr et Lat (⁹1928): «(rectius) — γει.»

δέ leitet keinen eigentlichen Gegensatz zu V. 17 ein, sondern nur die Anführung eines bisher nicht berücksichtigten Falles. τι ist nicht zweiter Objektsakkusativ neben σε, sondern der bekannte acc. Graecus seu limitationis = *„in bezug auf"*, er gehört zu ὀφείλει so gut wie zu ἠδίκησεν und ist daher in einzelnen Hss. ergänzt. ἀδικεῖν τινα = *nocere alicui* (Vg), *afficere aliquem iniuria, einen schädigen;* εἴ τι ἠδίκησέν σε *si qua te affecit iniura, si quid tibi nocuit.* σε fiel nach ἠδίκησεν leicht aus, ist aber ursprünglich. Worin die ἀδικία = βλάβη bestand, wird nicht gesagt. Hieronymus, Theodoret, Theophylakt und weitaus die meisten Ausleger[28]) folgern aus diesem Ausdruck, Onesimus sei unter Mitnahme irgendeiner Sache seines Herrn geflohen. So auch noch Antonio Martini pag. 249: *«ruba non so qual cosa al padrono e si fugge».* Calmet legt noch die Möglichkeit vor, daß Onesimus geflohen sei, weil die seinem Herrn vorzulegenden Rechnungen nicht stimmten. Das sind aber nur Vermutungen; aus dem Text läßt es sich nicht beweisen. Schon die Flucht war eine ἀδικία gegen den Herrn und die Schuld, die er sich dadurch zugezogen hatte, bestand in der Versäumung der vom Sklaven dem Herrn geschuldeten Arbeit. Man beachte das verschiedene Tempus der beiden Verba ἠδίκησεν und ὀφείλει, zu welch letzterem natürlich stillschweigend σοι zu ergänzen ist! Die

---

[28]) Auch Haimo wiederholt in seinem Kommentar, zu V. 18 teilweise nach Art einer Paraphrase erklärend: „Ego (inquam), qui alias epistolas meas non scribo, sed dicto, causa amoris tui ut obtinere possim, quod postulo, scripsi istam tibi, *ego reddam,* quod Onesimus furto rapuit. Huius sponsionis epistola ista testis est, quam non solito more dictavi, sed manu mea scripsi. Unde poterat ei reddere, quod Onesimus abstulerat? Siquidem in carcere tenebatur. Qui ergo divitiis temporalibus pro Christi amore carebat, securus erat posse ei recompensare ex dono divitiarum caelestium. *Ego* (inquit) *reddam tibi* obtentu mearum precum thesauros indeficientes. Noli morulas facere in indulgendo Onesimo, securus esto de praemio!"

Schädigung Philemons durch Onesimus steht als transitorische Handlung, die im Augenblick der Niederschrift dieser Worte bereits der Vergangenheit angehört, im Aorist, die daraus erwachsene Schuld jedoch als bleibende, noch nicht behobene Folge dieser Handlung im Präsens. Die hypothetische Darstellung der für den Apostel gewiß nicht zweifelhaften Tatsache dient nur der Milderung des Unrechts und der Schuld zum Zwecke der captatio benevolentiae, will aber keineswegs die Berechtigung der Ansprüche Philemons in Zweifel ziehen und das Urteil des Apostels wegen der sich widersprechenden Forderung des Herrn und der Angabe des Sklaven als in Schwebe gehalten bezeichnen. Gut bemerkt Estius: «Illud *si* non dubitantis est, sed furti invidiam mitigantis». Im gleichen Sinne Calmet: «Onesimi culpam verbis extenuat Apostolus: furtum non nominat», wenn er auch dann weiterfährt: «ita loquitur, quasi dubitet Onesimum aliquid surripuisse». Bengel: «Lenis oratio. Confessus erat Onesimus Paulo, quae fecerat . . . Mitius synonymon ponitur [= ἤ ὀφείλει] post verbum *iniuria affecit.*»

In der Apodosis verdient ἐμοί wegen des auf ihm ruhenden Nachdrucks entschieden den Vorzug vor dem auch schwach bezeugten μοι. Ein umgekehrter Fall lag V. 17 vor, wo neben με auch das scheinbar angemessenere ἐμέ vorkommt. ἐλλογᾶν, von ἐν + λόγος = Rechnung, oder die sowohl im NT als auch in der Profanliteratur überwiegend begegnende Form ἐλλογεῖν heißt, *„einem in Rechnung bringen, aufs Konto schreiben, anrechnen“*. Vg richtig: *imputa.* Mit A, C, D*, F, G (Sin?) und einigen Minuskeln ist wohl ἐλλόγα statt der Rezeptalesart ἐλλόγει zu lesen. von Soden setzt zwar ἐλλόγει in den Text, gibt aber ἐλλόγα im ersten Apparat als neben ἐλλόγει ernstlich in Betracht kommende LA an. Auch Rö 5_{13} hat Sin[a] ἐλλογᾶται statt ἐλλογεῖται, A ἐλλογᾶτο. Im NT findet sich das Wort nur an unserer Stelle und Rö 5_{13}, ist aber auch inschriftlich und in Papyrusdokumenten bezeugt. So in einer Inschrift aus dem Jahre 118 n. Chr. (CIG n. 1732 a 37), in einem Edikt

Diokletians (CIL III sch. 836) und in einem Militärdiplom aus der Zeit Hadrians (BGU n. 140_{31} f.). Nach Deißmann (LvO 66) gehört ἐλλογᾶν zu den Wörtern, die so weltlich aussehen, wie möglich. Vgl. Wikenhauser in BZ 8 (1910) 272; Moulton and Milligan, Vocabulary 204. Die gewöhnliche Form scheint ἐλλογεῖν gewesen zu sein, wie an unserer Stelle schon Theodoret las. ἐλλογᾶν ist durch Vermischung der Flexionstypen — ᾶν und εῖν entstanden (Blaß-Debrunner § 90; Nägeli 48). Clem. Al. strom. 3 p. 510 hat ἐλλογίζειν. Hesychius erklärt ἐλλόγει mit καταλόγησαι, indem er das m. W. sonst nicht bezeugte καταλογεῖσθαι für καταλογίζεσθαι setzt. Zwar nicht ἐλλογεῖν oder ἐλλογίζειν, wohl aber das Adjektiv ἐλλόγιμος 2 = *„was in Anschlag, Rechnung gebracht wird“*, findet sich schon bei Platon, z. B. Phil. 17 E in der Bedeutung *„angesehen“*; Prot. 316 C; Conv. 197 A; Phaedr. 361 E und häufig bei Späteren.

Viele Erklärer, z. B. De Wette und Bleek, finden den Satz scherzhaft, als ob es Paulus mit seinem Anerbieten gar nicht ernst gewesen sei (so auch B. Weiß und Zahn). Nach Haupt dagegen protestiert jedes Wort des folgenden V. gegen solche Auffassung. In Wirklichkeit sind beide Ansichten zu extrem, wenn auch jede etwas Wahres enthält. Es ist sicher nicht richtig, daß der Apostel mit Philemon seinen Scherz treibt; dazu war ihm die Sache doch zu ernst. Aber er hat gewiß auch nicht damit gerechnet, daß sich Philemon von ihm für den durch Onesimus erwachsenen Schaden oder entgangenen Gewinn eine Entschädigungssumme werde auszahlen lassen. Vielmehr geben die folgenden VV. den sicheren Fingerzeig für das richtige Verständnis des τοῦτο ἐμοὶ ἐλ όγα. Nach Haupt erklärt sich die hypothetische Fassung des Satzes nur dann, wenn Onesimus eine Schädigung seines Herrn leugnete, dieser sie aber behauptete. Daß die problematische Hinstellung des Sklaven den Philemon kränken mußte, wenn sie von Paulus im eigentlichen Sinne angezweifelt wurde, ist klar. Allein das ist ja auch gar nicht der Fall. Vielmehr dient, wie bereits bemerkt, die hypothetische Einkleidung der Milderung der Schuld des Onesimus, ist also rein rhetorischer Natur. Man kann sie nicht als scherzhaft bezeichnen, aber

jeder weiß auch, daß solche Ausdrucksweise nicht gar zu wörtlich zu nehmen ist. Es war aber auch Übersichtigkeit, wenn v. Hofmann aus unserer Stelle schloß, daß Paulus den Philemon als geizig gekannt habe. Davon steht denn doch nichts da. Der Apostel mußte, nachdem Onesimus für das Christentum gewonnen war, diesen Punkt berühren, weil die natürliche und die christliche Sittenlehre die Wiedergutmachung des durch den Sklaven verursachten Schadens erheischte. Darum begnügt er sich nicht mit der Bemerkung, Philemon solle dem Flüchtling etwa *ad Calendas Graecas* die Schuld ins Kontobuch schreiben, sondern läßt sie sich selber anrechnen und erbietet sich sie abzutragen. Wie sich Paulus das denkt, zeigt V. 19b.

Bereits Theodoret findet in ἠδίκησεν einen Diebstahl des Onesimus u. zw. ohne Einschränkung angedeutet: αἰνίττεται ὁ λόγος, ὡς ὑφελκόμενός (v. l. ὑφελόμενός) τι κακῶς δεδαπάνηκε. κέκλοφεν ὁ Ὀνήσιμος, ὁ δὲ θεῖος ἀπόστολος αἰτεῖ τὸν Φιλήμονα αὐτῷ λογίσασθαι τὸ πλημμέλημα. Die späteren Erklärer stellen die Sache meist nur als wahrscheinlich hin, z. B. Calmet: «Aliquid fortasse suffuratus erat Onesimus, cum fugeret, sive reliquator erat ex rationibus hero exhibitis» oder Sa: «Forte aliquid furatus aufugerat». Thomas von Aquin hält sich hier genau an den Text, den er selber allerdings nicht genau nach der Vg zitiert: «*Si aliquid nocuit,* sc. dimittens servitium tuum, *hoc mihi imputa,* quasi dicat: Ego satisfaciam. *Alter alterius onera portate* [Gal 6_2]». Zu der Üs der Vg *imputa* bemerkt Valla: «Ne quis in malam partem caperet *imputare,* poterat transferi non minus recte *hoc mihi expensum fer.* Optime tamen translatum, etsi non omnes intelligant ἐλλόγει».

Vers 19.

V. 19: ἐγὼ Παῦλος ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρί, ἐγὼ ἀποτίσω· ἵνα μὴ λέγω σοι, ὅτι καὶ σεαυτόν μοι προσοφείλεις *ego Paulus scripsi mea manu; ego reddam, ut non dicam tibi, quod et teipsum mihi debes* – *ich, Paulus, schrieb es eigenhändig, ich werde bezahlen* – *um nicht zu sagen: dir, da du auch dich mir dazuschuldest.*

Zu dem ersten ἐγώ fügen 69 1311 1319 noch δέ. Statt ἀποτίσω hatte D ursprünglich ἀποδώσω (die Lateiner *reddam!*) L schreibt wie schon V. 18 ὠφείλεις so hier προσωφείλεις. Dahinter hatten D und E ursprünglich ἐν κυρίῳ. Für σεαυτὸν hat 255 ἑαυτόν. σοι fehlt in 489.

In diesem Satze ist jedes Wort von Bedeutung und Wucht. ἐγὼ Παῦλος: nicht irgendjemand, sondern ich, der Paulus, verbürge mich dafür. Bei der Einfügung von δέ hinter ἐγὼ scheint 1 Ko 9_{15} vorgeschwebt zu haben: ἐγὼ δὲ οὐ κέχρημαι οὐδενὶ τούτων. οὐκ ἔγραψα δὲ ταῦτα, ἵνα οὕτως γένηται ἐν ἐμοί κτλ. ἔγραψα ist als epistolarer Aorist aufzufassen. Wir sagen: „ich schreibe". τῇ ἐμῇ χειρί (Vg: *mea manu*) *„eigenhändig"*. Beachte die Stellung des Possessivums! Gut R. Storr: „Ich, Paulus, gebe es mit eigener Hand dir schriftlich." Calmet: «Si satis non est fides verbotenus oblata, exhibeo chirographum manu mea exaratum signatumque. Omnino, spondeo et fide iubeo pro Onesimo». Damit Philemon hinsichtlich des erwachsenen Schadens beruhigt sein kann, stellt ihm Paulus eine eigenhändige Schuldverschreibung aus. Theodoret schon findet die Wendung sehr anmutig: μετὰ πλείστης χάριτος ποιεῖται τὴν τοῦ χρέους ὁμολογίαν. Ob Paulus den ganzen Brief oder nur diese Zeile ἐγὼ Παῦλος ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρί, ἐγὼ ἀποτίσω läßt sich nicht mit Sicherheit ausmachen, wiewohl bei einem so kurzen Handschreiben das erstere mehr Wahrscheinlichkeit für sich hat. So dachten schon Chrysostomus und Theophylakt. Estius bemerkt darüber; «Non liquet, an totam epistolam sua manu scripserit Paulus an vero hoc solum: *Ego Paulus scripsi mea manu.* Quod si totam scripsit, fuit ea res Philemoni procul dubio vehementer rata nec minus honorifica, nimirum a tanto Apostolo totam epistolam ipsius digitis exaratam accepisse» und Calmet: «Videtur Paulus totam hanc epistolam sua manu exarasse». Von den Neueren treten z. B. Bleek und P. Ewald für das eigenhändige Schreiben ein[29]). Zur Wendung vgl. Gal 6_{11}: ἴδετε, πηλίκοις ὑμῖν γράμ-

[29]) Über Haimo vgl. Fußnote 28!

μασιν ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρί, 1 Ko 16_2, Kol 4_{18} und 2 Th 3_{12}: ὁ ἀσπασμὸς τῇ ἐμῇ χειρὶ Παύλου. Sonst pflegte der Apostel seine Briefe einem Schreiber zu diktieren. 1 Ko, Kol und 2 Th ist nur der Gruß von Pauli Hand. Worauf es ihm mit seiner eigenhändigen Schuldverschreibung ankommt, ist ἐγὼ ἀποτίσω. Man beachte das emphatisch wiederholte ἐγώ. „ja, ich werde (es) bezahlen"! ἀποτίνειν ist hier in eigentlicher Bedeutung „*dependere, solvere, bezahlen*" und absolut gebraucht. Die übertragene Bedeutung ist „*luere, abbüßen.*" Das Objekt läßt sich aus εἰ δέ τι ohne weiteres ergänzen. Die Vg übersetzt nicht übel ἀποτίσω mit *reddam.* ἀπο in der Zusammensetzung ist wie das lateinische re- nicht nur „*zurück, wieder*", sondern auch „*an die richtige Stelle*". Vgl. ἀπέχειν (V. 15), ἀποδιδόναι usw. Die LA von D* ἀποδώσω sieht fast so aus, als ob sie Rückübersetzung von *reddam* wäre. Erasmus bemerkt dazu: «ἀποτίσω, id est *Dependam* sive *resolvam.* Est enim sermo fideiubentis pro Onesimo et sese illius vice obstringentis». und Estius: «Graece ἀποτίσω, id est, *dependam* sive *rependam,* ut habet Syriaca versio. Significat [Paulus] se non quomodocunque spondere, sed absolute suam ipsius personam pro debito solvendo obstringere». Es sei beiläufig auch einmal darauf aufmerksam gemacht, daß Estius, wenn er bei Erasmus etwas zu tadeln findet, ihn ausdrücklich erwähnt, wenn er aber etwas Brauchbares entnehmen kann, dies meistens stillschweigend tut. Ähnliches hatte schon Paul von Burgos über Nikolaus von Lyra hinsichtlich des hl. Thomas von Aquin zu bemerken.

Das folgende Glied ἵνα μὴ λέγω σοι, ὅτι καὶ σεαυτόν μοι προσοφείλεις wird in der Regel — bei den älteren Auslegern, soweit ich sehe, durchgängig — so gefaßt, wie es wohl auch auf den ersten Blick am einfachsten erscheint, daß σοι Dativobjekt zu λέγω und der mit ὅτι eingeleitete Satz deklarativ, also die Inhaltsangabe von λέγω σοι ist; also: „um dir nicht zu sagen, daß du auch dich mir dazuschuldest."[30]) Rupert

[30]) Haimo, dessen Text nach der Kölner Ausgabe von 1531 *et non dicam tibi* lautet, faßt die Worte als Nachsatz einer virtuellen hypothetischen Periode und erklärt: „Si hoc (inquit) feceris, quod peto, tunc non dicam tibi, quod te et omnia tua mihi debes et in potestate mea debes consistere."

Storr Die heilige Schrift des Neuen Bundes (Mainz 1926) S. 592 läßt mit seiner Übertragung: „Davon allerdings will ich nicht reden, daß du dich selbst mir schuldest", sowohl σοι nach λέγω als auch καί vor σεαυτόν und προς in προσοφείλεις unberücksichtigt und vertritt, wie das „*daß*' verrät, die genannte Auffassung. Dasselbe gilt von den Übersetzungen Weizsäckers, Schlachters, Stages, Grundls, Röschs und Schlögls. Nun bezeichnet P. Ewald die Wendung: „damit ich dir nicht sage, daß du auch dich mir schuldest", in der noch Meyer und von Soden den Apostel sich ausdrücken lassen, mit Recht als langweilig und weniger zutreffend als die andere, die in der neueren Auslegung immer mehr an Boden gewinnt (neuestens auch Lenuwen) und die auch ich als die richtige vertrete. Abgesehen davon, daß P. Ewalds Urteil über die gewöhnliche Auffassung wirklich zutrifft, wäre καί vor σεαυτόν und προσοφείλεις (schon Erasmus und Hentenius erklären es mit *insuper debes*, was Estius notiert) nicht recht verständlich, da ja von einer Schuld des Philemon dem Apostel gegenüber bisher nicht die Rede war (Haupt). Darum ist σοι mit Wieseler, v. Hofmann, Wohlenberg, Haupt, P. Ewald, Meinertz und Leeuwen auf ἐλλόγα, nicht auf λέγω zu beziehen; es bildet das Objekt oder den Inhalt von ἵνα μὴ λέγω und ist als betonter Gegensatz zu ἐμοί zu orthotonieren σοί. ὅτι begründet die Aufforderung ἐλλόγα ... σοί und ist demnach mit „weil" oder „denn" zu übersetzen. Das Kolon ἐγὼ Παῦλος ...., ἐγὼ ἀποτίσω ist als Parenthese zu betrachten, sodaß die V. V. 18 und 19 folgendermaßen zu verstehen sind: εἰ δέ τι ἠδίκησέν σε ἢ ὀφείλει, τοῦτο ἐμοὶ ἐλλόγα, — ἐγὼ Παῦλος ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρί, ἐγὼ ἀποτίσω ἵνα μὴ λέγω· σοί, ὅτι καὶ σεαυτόν μοι προσοφείλεις: „Wenn er dich aber irgendwie schädigte oder (dir etwas) schuldet, so rechne das **mir** an — **ich, Paulus,** schrieb es eigenhändig, **ich** werde bezahlen — um nicht zu sagen: (rechne es) **dir** (an)! Denn du schuldest auch dich mir dazu." Der Ausdruck ἵνα μὴ λέγω (Vg: *ut non* [klas-

sisch *ne*] *dicam*) ist die häufig vorkommende rhetorische Figur der *praeteritio*, durch die man nachdrücklich auf etwas aufmerksam macht, indem man sich stellt, als wolle man nicht davon reden. Auf derselben Linie liegt 2 Ko 9_4: μή πως .... καταισχυνθῶμεν ἡμεῖς, ἵνα μὴ λέγωμεν ὑμεῖς. Mit einer tatsächlichen, nicht nur scheinbaren *praeteritio* hängt καί vor σεαυτον zusammen Der Gedanke ist: Schreibe die Schuld des Onesimus nur ruhig mir aufs Konto! Ich habe dir gegenüber so große Ansprüche, daß ich diese Belastung meines Kontos unbedenklich wagen darf. Ich könnte gerade so gut auch sagen: Schreibe es ruhig nur dir aufs Konto; denn zu meinen Guthaben, die ich nicht im einzelnen aufführen will, schuldest du mir ja sogar noch deine eigene Person (καὶ σεαυτόν μοι προσοφείλεις) dazu. Die LA ἑαυτόν statt σεαυτόν entspricht einer im hellenistischen Griechisch nicht ungewöhnlichen Erscheinung, statt des Gen. des Reflexivums der 1. und 2. Person promiscue den der 3. zu setzen (Blaß-Debrunner § 64, 1; Radermacher 73). Die Entwicklung ging vom Gen. Plur. aus, indem ἑαυτῶν für ἡμῶν αὐτῶν und ὑμῶν αὐτῶν gebraucht wurde. Allerdings läßt sich die Erscheinung in der klassischen Prosa (bis ins 5. vorchristliche Jahrhundert hinauf) nur spärlich belegen und auch im Nt sind diese Fälle nicht ganz sicher (z. B. Jo 18_{34} ἀφ' ἑαυτοῦ = ἀπὸ σεαυτοῦ, Rö 13_9 (Gal 5_{14}) ὡς ἑαυτόν = ὡς σεαυτόν). Darum verdient σεαυτόν den Vorzug, wiewohl es nicht ausgeschlossen ist, daß es eine Emendation alexandrischer Diaskeuasten für ἑαυτόν darstellt. προσοφείλειν kommt schon bei Thukydides (7, 48; 8, 45); Demosthenes (p. 825, 19; 1327 extr.); Xenophon (Oec. 20, 1); Polybius (1, 166; 25, 4) und Plutarch (Alex. 15) vor. Außerdem findet es sich in den Bedeutungen *„noch dazu verpflichtet sein, müssen“* (Herod. 5, 82; Xenoph. Cyrup. 3, 2, 16; Demosth. p. 37, 7; 650, 23) und *„weit nachstehen“* (Polyb. 39, 2). Das Verbum, wofür die Vg nur das Simplex *debes* hat, besagt, daß das, was Onesimus dem Philemon an Verlust gebracht hat, lange nicht das aufwiegt, was dieser dem Apostel schuldet. Es bleibt immer noch ein schöner Posten übrig, von dem Philemon nur ruhig seine Forderung abziehen möge. Schrader u. a. glauben, daß es

sich um ein ernstes Angebot materiellen Schadenersatzes handle; allein das Bildhafte des Ausdrucks liegt doch insofern auf der Hand, als auch Paulus die Schuld des Philemon ihm gegenüber nicht im eigentlichen materiellen Sinne faßt. Wohl ist unter sonstigen Umständen der Ersatz eines angerichteten Schadens sittliche Pflicht, aber unter den gegenwärtigen hat ja Paulus durch Bekehrung des Sklaven solchen geleistet und will außerdem nicht den strengen Maßstab starrer Gerechtigkeit, sondern den christlicher Liebe angewendet wissen. Dazu besitzt er dem Freunde Philemon gegenüber den Vorteil, daß dieser sich selber ihm schuldet. Darunter kann wohl nur verstanden werden, daß Philemon dem Apostel seine Gewinnung für das Christentum verdankt, sei es direkt oder indirekt[31]). In ersterem Falle müßte man annehmen, Philemon habe Paulus, der nie nach Kalossä kam (vgl. Kol 1_7), in Ephesus gehört, in letzterem er sei durch seinen Landsmann Epaphras bekehrt worden.

Vers 20.

V. 20: *ναί, ἀδελφέ, ἐγώ σου ὀναίμην ἐν κυρίῳ· ἀνάπαυσόν μου τὰ σπλάγχνα ἐν Χριστῷ ita frater. Ego te fruar in Domino: Refice viscera mea in Domino. Ja, Bruder, ich möchte deiner froh werden im Herrn. Erquicke mein Herz in Christus!*

Statt ἐν Χριστῷ lesen D^c EK und die meisten Hss wie 6 69 88 177 206 255 263 326 467 1827 1845, Altlateiner, Vg, syr ἐν κυρίῳ. ἐν Χριστῷ lassen aus 642 1518 1872. ἐν Χριστῷ haben Sin ACD* FGLP defg Vg Sixt fu got sur copt arm

31) Haimo: „Propter sermonem enim Christi, quem tibi evangelizavi, et quod Christianum filiumque dei te effeci, teipsum mihi debes. Et si tu meus es, non solum Onesimus, sed etiam omnia tua mea sunt et ad me pertinent. Poteram (inquit) eo uti ut meo, sed voluntati tuae relinquo, ut mercedem habeas ignoscendo."

aeth ar^{e} ar^{vat} $ar^{copt\ besol}$ $ar^{copt\ hug}$ iber Chrys $Theodt^{cod}$ Theophyl, Ambr (Lc 7, 1377) Hier Ambrst....; Oec^{com} διὰ Χριστόν. Vg Sixt 2° *in Christo;* statt *frater* hat sie *facies*..

ναί (lat. *nae*) ist bestätigende Formel, die das Vorausgehende mit dem Folgenden verbindet: *„ja (‚so ist's')“*; Vg: *ita*. Bei den älteren Griechen steht diese Partikel nur bei Ausdrücken der Beteuerung und des Schwörens, in der Regel mit anderen bekräftigenden Partikeln wie μήν, μέν, μέντοι, δή, μά verbunden. Bei den Attikern aber wird sie als bejahende oder zustimmende Aussage an sich gebraucht. Beide Arten des Gebrauchs kennt auch das Nt: a) als Beteuerung z. B. Mt 11_{9}; Lk 7_{26}; 11_{51}; 12_{5} (vgl. Apk 14_{13}), wo ναί = ἀμήν, „wahrlich, gewiß“ steht. Apk 22_{20}: ναί, ἔρχομαι ταχύ; 16_{7}: ναί, κύριε; Mt 11_{26}: ναί, ὁ πατήρ; b) als Antwort auf eine Frage, z. B. Mt 9_{28}; 13_{51}; 15_{27}; 17_{25}; Jo 11_{27}; 21_{15}f; AG 5_{8}; 22_{27}; Rö 3_{29}. Ein Wortspiel ist Jk 5_{12}: ἤτω ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὔ d. h. euer Ja soll Ja und euer Nein Nein sein (eure Meinung soll sich aus euren Worten eindeutig erkennen lassen). So ist offenbar auch die an sich dunkle Stelle Mt 5_{39}; ἔστω ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναί, οὒ οὔ d. h. wenn ihr „ja“ sagt, sei es auch so; und wenn ihr „nein“ sagt, ebenso. Ganz ähnlich 2 Ko 1_{18}: ὁ λόγος ἡμῶν πρὸς ὑμᾶς οὐκ ἐγένετο ναὶ καὶ οὔ dh. ich redete unzweideutig zu euch. Erasmus bemerkt: «*Ita* hic affirmantis adverbium est, ναί. Ambrosius addit *sic*: ‚ita, frater, s i c ego te fruar in Domino'»[32]. Die Anrede ἀδελφέ (vgl. V. 7) ist nicht nur Höflichkeitsformel, sondern auch Ausdruck des herzlichen Verhältnisses zwischen Paulus und Philemon.

ἐγώ σου ὀναίμην ἐν κυρίῳ: Wenn ἐγώ nicht grundlos, also b e t o n t gesetzt ist, muß es im Gegensatz zu σου stehen, dieses kann auch orthotoniert werden: ἐγὼ σοῦ ὀναίμην = i c h möchte d e i n e r froh werden; diesmal möchte i c h von d i r Nutzen haben. ὀναίμην ist der Optativ des attischen Aorists Medii von ὀνινάναι nützen. Das Medium ὀνίνασθαι bedeutet *„Nutzen haben“*, *„froh werden“*. Der Gen. beim

[32]) Haimo ergänzt in Verkennung der Affirmativpartikel „fac, ut postulo.“

Medium gibt Person oder Sache an, von der man Nutzen hat. Das Verbum wird konstruiert wie die Verben des Genießens überhaupt. Der Optativ ὀναίμην bezeichnet einen wirklichen Wunsch: *„ich möchte Nutzen von dir haben, deiner froh genießen* (Vg: *te fruar), deiner froh werden.* So erklärt bereits Theodoret: τὸ «ἐγώ σου ὀναίμην ἐν κυρίῳ» ἀντὶ τοῦ «ἀπολαύσαιμί σου» τῶν ἐν Χριστῷ κατορθωμάτων, ἴδοιμί σε πλουτοῦντα ἐν ἅπασι τοῖς πνευματικοῖς ἀγαθοῖς[33]). Zu dieser Bedeutung vgl. man Arist. Thesm. 476: οὕτως ὀναίμην τῶν τέκνων *„so wahr ich Freude an meinen Kindern erleben möchte"*), wozu ein Scholiast notiert: ἀπολαύσαιμι τῶν τέκνων, οὕτως καρπωσαίμην τὰ τέκνα καὶ εὐτυχοίην ἐν αὐτοῖς; Eurip. Med. 1024s: ἐγὼ δ'ἐς ἄλλην γαῖαν εἶμι δη φυγάς, πρὶν σφῷν ὄνασθαι κἀπιδεῖν εὐδαίμονας (*bevor ich euer froh werden und euch glücklich sehen kann*); Ignat. ad Heron. diac.: ὀναίμην σου, παιδίον; Magnes. 2: διακόνου Σωτίωνος, οὗ ἐγὼ ὀναίμην; Eph 2: ὀναίμην ὑμῶν διὰ παντός; Hom. Od. 19, 68 δαιτὸς ὄνησο (*cena fruere! Laß dir's wohlbekommen!*) Jl. 16, 31 τί σευ ἄλλος ὀνήσεται (*was soll ein anderer deiner froh werden?*) Wie schon Theodoret richtig erklärte, meint Paulus: Ich möchte in der Onesimusangelegenheit Freude und Genuß an dir haben, indem ich wahrnehme, daß die Grundsätze des Christentums auch in dieser Beziehung in dir sich auswirken. Der Zusatz ἐν κυρίῳ zeigt, in welcher Sphäre das ὀνίνασθαι des Apostels durch Philemon sich bewegen soll. Zu dem Ausdruck vergleiche man das zu V. 16 Gesagte. Andere, unter den Neueren z. B Haupt, nehmen ὀναίμην im eigentlichen Sinne von „Nutzen haben": diesen Vorteil möchte ich von dir haben, daß du mir die Schuld des Onesimus erläßt. Daß aber Paulus die Schuld nicht zu bezahlen braucht, ist „eine Folge des Christenstandes, der christlichen Liebe des Philemon und darum ein Vorteil, den Paulus ἐν κυρίῳ hat" (Haupt). Calmet: «Reddi potest Graecus: *Aliquem ex te fructum capiam.* Meus

---

[33]) Haimo ähnlich: „*Frui* est cum delectatione uti et possidere. Unde dicitur in lege: Si non feceris, quae tibi praecepta sunt, generabis filios et non *frueris* illis, hoc est, cum delectatione non videbis illos, quoniam captivi ducentur coram te. *Ego* (inquit) *fruar te in domino,* hoc est, delectabor in delectatione tua."

es: meam in te potestatem semel in re optatissima exerceam. Quorsum te filium habuero, si nunc me fugeris?» Andere bei Estius: «Hunc fructum abs te consequar, id est, sine quaeso, ut hoc abs te beneficium impetrem, scilicet Onesimi reconciliationem. Qui sensus optime convenit textui».

Auch in ὀναίμην sehen manche eine Anspielung auf den Namen Ὀνήσιμος. So schon Erasmus: «Est allusio ad nomen servi, quem commendat. Nam Onesimus Graece *utilis* est. Ad quod alludit et superius [V. 11], cum diceret: *Qui tibi aliquando inutilis fuit, nunc autem et mihi et tibi utilis*, hoc est, nunc est, quod dicitur ὀνήσιμος». Bengel: «Allusio ad nomen Onesimi». Wettstein: «Paronomasia nominis Onesimi». Ebenso Estius, Cornelius a Lapide: «Graecum ὀναίμην, id est, fruar, alludit rursum ad nomen Onesimi, quasi dicat: Ego ex te fructum consolationis capiam, si Onesimum, id est, fructuosum et utilem, in gratiam recipias», Hagenbach, Koch, Meyer, das Calwer Handbuch u. a. Die Ansicht hat hier im Gegensat zu V. 11 das Etymon ὀνίνασθαι für sich. Allein man könnte sich eher dafür erwärmen, wenn der Angeredete diesen Namen hätte, sodaß der Gedanke des Apostels wäre: Möchtest du doch deinem Namen entsprechen und dich mir nützlich erweisen! Da aber das nicht der Fall ist, hat die Annahme wenig Wahrscheinlichkeit für sich.

Der Ausdruck *ego te fruar in Domino* veranlaßte einzelne Väter (Augustinus, Beda) und Scholastiker (Pseudoanselm und Petrus Lombardus [1. d. 1]) zu bemerken, daß man nur Gott als letztes Ziel genießen, (*frui*), die Geschöpfe dagegen lediglich als Mittel zur Erreichung dieses Zieles gebrauchen dürfe; denn *frui* sei so viel als *finem sive complementum laetitiae ac consequenter beatitudinem et felicitatem in aliqua re ponere.* Die genannten Theologen glauben demnach, daß *frui* hier *abusive* vom Apostel gebraucht sei, also im Sinne von *cum delectatione uti*, oder, wie Augustinus (doctr. Christ. 1, 33) und nach ihm Pseudoanselm erklärt, will der Ausdruck besagen: «fruar te, non in te, sed in Domino, id est, Domino fruar et in eo ac per cum te et omnibus aliis, quos meae fruitionis ac visionis divinae socios habebo in caelo». Nach

Hieronymus bedeutet *ego te fruar in Domino* so viel als: «Imprecor tibi, o Philemon, clementiam, charitatem aliasque virtutes Dominicas, ut te illis repleto fruar, id est, gaudeam in Domino». Mit Recht betont demgegenüber Cornelius a Lapide, daß diese Ansichten *praeter mentem ac scopum Apostoli* seien und der hier angenommene Gebrauch des Wortes *frui* einer viel späteren Zeit angehöre. Denn für Cicero und die alten Lateiner sei *frui* im eigentlichen Sinne *fructum, utilitatem et voluptatem ex aliqua re capere.* So sage man *frui vita, bonis, amicis* und das bedeute im eigentlichen Sinne ὀναίμην. In der Tat liegen dem Apostel mit dem moraltheologisch-asketischen Sinne des Verbums *frui* auch die von den erwähnten Vätern und Scholastikern angeführten Gedanken ganz ferne. *In Domino* ist von ihnen nicht richtig erfaßt. Als signifikantes Beispiel scholastischer Exegese sei aus dem Kommentar des hl. Thomas von Aquin folgender Passus ausgehoben, der neben manchen guten Bemerkungen doch zu weitliegende Gedanken einträgt: «Subiungit dicens: *Itaque* (!), *frater, ego te fruar,* quasi dicat: Si vis me habere socium, suscipe eum et ego ita (!) fruar te, frater, id est, si feceris, implebis voluntatem meam gaudiis. Nam frui est uti fructu, et sicut est uti ad utile, sic frui ad fructum. Importat autem fructus dulcedinem. *Et fructus eius dulcis gutturi meo* [Cant. 2_3]. Item finem, quia ultimum de arbore est fructus. Et ideo proprie est habere aliquid ut delectabile et finale. Et inde est, quod dicit Augustinus: Fruimur cognitis, in quibus voluntas delectatur propter dulcedinem. Item *frui* est alicui inhaerere propter se. Aliquando ergo accipiuntur *frui* et *uti* communiter, prout important delectationem absque contrario. *Fruere magnatis absque querela* [Eccli 8_{10}]. Dicit ergo: Sic [cf. Ambrstr.] fruar, quia in nullo mihi contrarius es. Etsi in hoc mihi satisfacies, nihil erit in corde meo de te, quod contristet me, et sic delectabis me. Si autem accipitur *frui,* prout finale quid est, sic non est fruendum homine, sed solo Deo [cf. Aug., Beda, Anselm., Petrus Lombard.]. Contra quod est illud Sap. cap. 2_6: *Fruamur bonis, quae sunt, et utamur creatura tamquam in iuventute cleriter, etc.* Unde iste addit: *In Domino,* id est, fruar te in delectatione Dei, gaudens de

bono divino in te, quia eius actus est dilectio et fruitio effectus, scil. charitatis». Vatablus erklärt ὀναίμην und ἐν κυρίῳ folgendermaßen: «Si hoc feceris, adiutus ero per te, *in Domino*, id est, in re, quae grata est Domino, vel: Utinam ego de te fructum et voluptatem capiam in hac re iusta.

V. 20b: ἀνάπαυσόν μου τὰ σπλάγχνα ἐν Χριστῷ ist nach Art des hebräischen Parallelismus der Redeglieder eine Variation und Unterstreichung von V. 20a. Das kommt schon durch den parallelen Schluß ἐν κυριῷ — ἐν Χριστῷ (ΕΝΚΩ: ΕΝΧΩ) zum Ausdruck. Statt ἐν Χριστῷ haben EK, eine Reihe anderer Hss, die Rezepta und Vg (*in Domino*), wodurch die Gleichheit noch erhöht wird, wiewohl nach der überwiegenden Mehrzahl der Zeugen mit Colinus, Aldinus, Griesbach, Lachmann, Tischendorf u. a. ἐν Χριστῷ zu lesen ist. Die Verschreibung von ΧΩ in ΚΩ war sehr leicht. Für den Sinn macht übrigens die Entscheidung für das eine oder andere gar nichts aus, da nach der Gleichung κύριος = Χριστός die Formel ἐν κυρίῳ mit der ἐν Χριστῷ sachlich sich völlig deckt. Auch letztere bezeichnet die religiöse, übernatürliche Sphäre, in der das ἀναπαύειν verläuft. Nach der formellen Seite ist V. 20b mit V. 7b: τὰ σπλάγχνα τῶν ἁγίων ἀναπέπαυται διὰ σοῦ zu vergleichen. ἀναπαύειν ist hier wie dort ganz das gleiche. Die Übersetzung der Vg in V. 7b mit *requieverunt* ist lediglich durch das Passiv ἀναπέπαυται, das vom Übersetzer offenbar mehr als reflexives Medium („*haben sich beruhigt*") empfunden wurde, veranlaßt; es könnte ebenso gut *refecta sunt* stehen wie hier *refice* oder hier *requiescere fac* wie dort *requieverunt*. ἀναπαύειν (seit Homer nachweisbar und in den Papyrus und bei den LXX vorkommend) ist Kompositum von παύειν (*hemmen*) in kausativer Bedeutung „*machen, daß jemand aufhört*", mit acc. „*jem. ausruhen lassen, einem Ruhe gönnen, einen zur Ruhe bringen, beruhigen, erquicken*". In letzterer Bedeutung hat es der Übersetzer hier genommen (*refice* = *recrea*). Der impt. aor. ist ganz am Platze, da es sich um einen bestimmten einmaligen Fall handelt. Wenn man die Grundbedeutung des Verbums in Betracht zieht, kann man mit Bleek erklären: „erquicke mein Herz, bringe es zur

Ruhe, da es jetzt — durch die Sorge um den Onesimus beunruhigt ist"; aber es genügt ἀναπαύειν im Sinne von „erquicken" zu nehmen wie das parallele ὀνίνασθαι im Sinne von „Freude erleben". μου τὰ σπλάγχνα — man beachte abermals die Voranstellung des Possessivums (Vg dagegen: *viscera mea!*) — hat dieselbe Bedeutung wie τὰ σπλάγχνα τῶν ἁγίων in V. 7b, steht also im Sinne von *„Herz"* (*animus*) oder noch einfacher als volltönige Umschreibung für das Personalpronomen με. Gut Estius: «*Refice viscera mea*, id est, meipsum pro Onesimo solicitum et anxium recrea, refocilla in his vinculis». Wenn er freilich zu V. 20b bemerkt: «Potest autem bifariam exponi» und nach den eben beifällig zitierten Worten weiterfährt: «Vel sic: Onesimum tanquam viscera mea, id est, alterum me, a metu concepto recrea, veniam dando et in gratiam recipiendo» so kann er sich zwar wie schon Hieronymus[34]) und später Storr, Heinrici, Flatt u. a. für diese Bedeutung von μου τὰ σπλάγχνα zwar auf V. 12: αὐτόν, τοῦτ' ἔστιν τὰ ἐμὰ σπλάγχνα berufen («nam et supra dixerat: *Illum, id est, mea viscera suscipe*»), aber diese Auslegung trifft trotzdem nicht das Richtige. Denn V. 12 wird, weil es nötig ist, τὰ ἐμὰ σπλάγχνα ausdrücklich mit Onesimus (αὐτόν) gleichgesetzt, hier aber kann sich, wie schon der sachlich ganz parallele Ausdruck in 20a σου ὀναίμην (*ich möchte deiner froh werden*) nahelegt, μου τὰ σπλάγχνα nur auf Paulus beziehen. Ebenso verhält es sich mit ἐν κυρίῳ bezw. mit ἐν Χριστῷ, das sich nach Hieronymus sowohl auf μου τὰ σπλάγχνα als auch auf ἀνάπαυσον beziehen läßt, so daß entweder der Sinn entsteht: „Erquicke den Onesimus, der mein Herz im Herrn ist, d h. den ich wie mein eigenes Herz (mich selbst) in christlicher Liebe umfange" oder zu deuten ist: „Erquicke den Onesimus in Christus, d. h. erweise ihm diese Gefälligkeit durch Christus oder um Christi willen". Hier entscheidet sich Estius mit Recht für den zweiten Fall mit Rücksicht auf den parallelen Halbvers 20a, wo sich ἐν κυρίῳ ebenfalls auf das Verbum

---

[34]) Haimo erklärt nach der von ihm angenommenen Doppelbedeutung *viscera* als „filium meum Onesimum vel internum amorem et affectum dilectionis meae."

ὀναίμην bezieht, wiewohl er die falsche Verbindung von μου τὰ σπλάγχνα mit Onesimus festhält: «Onesimum refice in Christo (obwohl er vorausbemerkt hat: «Quidam codices habent *in Christo*, sed verior est lectio *in Domino*, quam Graecis [natürlich der Rezepta] consentaneam editio quoque Clementina comprobat»), id est, hanc ei gratiam praesta per Christum aut propter Christum. . . . quasi dicat: Ita fiet, ut ego te fruar in Domino, si tu Onesimum reficias in Domino.» Richtig Cornelius a Lapide: «Me intime refice et recrea hoc beneficio, quo nullum mihi accidet iucundius. Si hoc mihi praestiteris, cor meum mulcebis et miro gaudio oblinies.»

C. Schluß (V. 21—25).

1. Zusammenfassung (V. 21).

Vers 21.

V. 21: πεποιθὼς τῇ ὑπακοῇ σου ἔγραψά σοι, εἰδὼς ὅτι καὶ ὑπὲρ ἃ λέγω ποιήσεις *Confidens in oboedientia tua scripsi tibi: sciens quod super id quod dico facies. Im Vertrauen auf deinen Gehorsam schrieb ich dir, da ich wusste, dass du (noch) über das, was ich sage, hinaus tun wirst.*

ἃ lesen Sin ACP 33 104 441 442 copt syr[harcl] Recepta; ὃ DEKL, die K-Gruppe, von der H-Gruppe ψ 6 255 256 328 383 429 547 823 1611 1827 1845 Hier Ambr. Statt ποιήσεις hat L ποιήσης = ποιήσεις.

πεποιθὼς ist genau das lat. *confisus*, obwohl πέποιθαι = *confido.* Die Vg hat *confidens.* Die Vg setzt *in* vor *oboedientia tua*, wohl nicht weil sie ἐν τῇ ὑπακοῇ σου las, sondern weil im Lateinischen bei *confidere* die sachlichen Objekte durch *in* mit Abl. ausgedrückt werden. Von den besten Vghss haben ACG *oboedientia tua*, F* dem Griech. entsprechend *oboedientiae tuae,* F[c]V wie Vg Sixt und Clem *in oboedientia tua*, D *de oboedientia tua*, H *de oboedientiae tuae* (Kombination zweier LA). ἔγραψα ist wie in V. 19 epistolarer Aorist oder man müßte es von dem bisher Mitgeteilten gelten lassen. Vgl. Bleek zur Stelle! εἰδὼς steht zu πεποιθὼς nicht koordiniert, sondern im Subordinationsverhältnis der Begründung. καὶ ὑπὲρ ἃ λέγω ist die Exposition des das πεποιθέναι begründenden εἰδέναι: *ich weiss, dass du über das, was ich sage, hinaus tun wirst*, *dass du noch mehr tun wirst*, *als ich sage.* Über ὑπέρ in dieser Bedeutung siehe zu V. 16! Eine ganz sichere Entscheidung

darüber, ob ἃ oder ὃ zu lesen ist, läßt sich nicht treffen; doch scheint ὃ dem mehr allgemeinen ἃ gegenüber deshalb gewählt (also nicht primär) zu sein, weil es mehr einen bestimmten einzelnen Fall bezeichnet. Die Veränderung des überwiegend bezeugten ὃ in ἃ ließe sich nicht so leicht erklären.

Was nun die Auslegung des V. angeht, so sei auch hier wieder darauf aufmerksam gemacht, daß der Apostel trotz der scheinbar völligen Freiheit, die er dem Philemon läßt, doch einen moralischen Zwang auf ihn ausübt und hier wie V. 8 daran erinnert, daß er sogar befehlen könnte. Ja, er geht, gleichsam in Verlauf des Schreibens mutiger geworden, hier noch weiter, indem er mit einem aus dem Verhältnis des Adressaten zu ihm sich ergebenden ὑπακοή, dem christlichen Gehorsam, ernstlich rechnet. Der Apostel will also aus dem in V. 8 angegebenen Grunde (διὰ τὴν ἀγάπην) formell nicht befehlen, setzt aber voraus, daß der Gehorsam materiell geleistet wird.[35]) Selbstverständlich soll die Anerkennung der ganz gewiß bereits erprobten ὑπακοή des Freundes ein Lob, ein αἶνος, sein und durch dieses die παραίνεσις, die mit diesem Lobe verknüpfte Ermahnung oder Bitte zur Verwirklichung der Absicht des Apostels reifen. Die captatio benevolentiae erfährt aber noch eine Steigerung durch die Erklärung Pauli, er wisse, daß Philemon noch mehr tun werde, als er selber andeute. Es ist das eine feine Wendung, durch die von neuem die Freiwilligkeit Philemons betont werden soll, falls ihr durch πεποιθὼς τῇ ὑπακοῇ σου zu nahe getreten worden wäre. Ohne Zweifel insinuiert Paulus durch ὑπὲρ ἃ λέγω ποιήσεις dem Philemon den Gedanken, daß er dem Onesimus die Freiheit schenken solle, bezw. daß es schön sei, wenn er das täte (gegen Appel, Einl. i. d. NT 67) was er bisher, auch V. 16 nicht, noch nicht ausgesprochen hat. Auch als Freigelassener konnte Onesimus in engerer persönlicher Beziehung zu seinem bisherigen Herrn stehen, auch weiter zu dessen häuslicher Gemeinschaft gehören. Solche Beispiele, daß Sklaven in

[35]) Haimo: „Qui praesumit de illo, quem rogaturus est, ipsa quodammodo praesumptione praeiudicat, ne ei negare liceat, quod rogatur.“

Anhänglichkeit an ihre Herren auch nach ihrer Freilassung in deren häuslichem Verbande blieben, waren nicht selten. Der Wunsch des Apostels, seinen Klienten aus der Sklaverei entlassen zu sehen, war durch dessen besondere Verhältnisse, vor allem weil er ihn für die Sache des Evangeliums geeignet hielt, nahe gelegt, wenngleich er sonst nirgends, abgesehen von den unerläßlichen Forderungen der natürlichen und christlichen Ethik, den Versuch einer prinzipiellen Lösung der Sklavenfrage gemacht hat.

Beachtung verdient Estius' Auslegung der Stelle: «Hic rursus insinuat se, quamvis precibus agat cum Philemone, posse tamen praecipere. Id enim includit oboedientiae nomen. Ac si diceret: Oboedientia tua mihi probe cognita facit, ut plane confidam me impetraturum id, quod his litteris flagito: quoniam etsi praeciperem, oboedires. Hoc autem dicit cum insigni laude Philemonis, ut proinde haec pars permagnam movendi vim habeat adeo, ut hic exclamet Chrysostomus: ‚Quem lapidem ista non flecterent, non emollirent?' Et tamen orationem adhuc auget, quod sequitur: *Sciens, quoniam et super id, quod dico, facies.* Tantum, inquit, novi tuam erga me oboedientiam, ut non dubitem, quin plus etiam quam peto, sis praestiturus. Sic secundum Deum laudatus Philemon non poterat annuere postulatis». In der Tat, Paulus versteht es ausgezeichnet, den ungestümen Freund (Lk 11_{5-8}) zu spielen. Bemerkt sei noch, daß mit ἃ (ὃ) λέγω die V. 17 ausgesprochene Bitte προσλαβοῦ αὐτὸν ὡς ἐμέ gemeint ist. Zu ποιήσεις ergänze περὶ Ὀνησίμου oder εἰς Ὀνήσιμον.

Das Substantiv ὑπακοή läßt sich in der uns bekannten profanen Literatur nicht belegen, so geläufig ihr ὑπακούειν und ὑπήκοος sind. Erst in der alexandrinischen Bibel 2 Reg 22_{36}: ἡ ὑπακοή σου ἐπλήθυνέ με taucht es auf um dann durch das NT in der kirchlichen Literatur heimisch zu werden. Im NT bedeutet es außer an unserer Stelle nur Rö 6_{16}a ganz allgemein „*Gehorsam*": οὐκ οἴδατε, ὅτι ᾧ παριστάνετε ἑαυτοὺς δούλους εἰς ὑπακοήν, δοῦλοί ἐστε, ᾧ ὑπακούετε, ἤτοι ἁμαρτίας εἰς θάνατον ἢ ὑπακοῆς εἰς δικαιοσύνην; Sonst aber (und zwar gleich Rö 6_{16}b) bezeichnet es den Gehorsam gegen Gott bezw. Christus als Unterwerfung des Ver-

standes und Willens unter seine Offenbarung und als Grund der Rechtfertigung, so daß es fast gleich πίστις ist, z. B. ὑπακοὴ πίστεως Rö 1_5; 16_{26}, wo der objektive Gen. πίστεως = *„gegen den Glauben"* (vgl. AG 67: ὑπήκουον τῇ πίστει) beinahe als *epexegeticus* (= *„der im Glauben bestehende Gehorsam"*) genommen werden kann. Rö 5_{19} in der berühmten Vergleichung zwischen Adam und Christus steht ὑπακοή vom Gehorsam Christi gegen den Heilswillen des himmlischen Vaters: ὥσπερ γὰρ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί, οὕτως καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς (sc. Χριστοῦ, gen. subiect.) δίκαιοι κατεστάθησαν οἱ πολλοί. 2 Ko 10_5 ist ὑπακοὴ τοῦ Χριστοῦ *der Gehorsam gegen Christus* (gen. obiect.) wie 1 Pt 1_{22} ὑπακοὴ τῆς ἀληθείας *der Gehorsam gegen die christliche Wahrheit.* Hb 5_8 heißt es, Christus habe durch das, was er litt, den Gehorsam gelernt, um denen, welche ihm gehorsamen, das ewige Heil zu erwirken: καίπερ ὢν υἱὸς ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοὴν καὶ τελειωθεὶς ἐγένετο πᾶσιν τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου. Man vgl. noch Rö 15_{18}, wo die ὑπακοὴ τῶν ἐθνῶν einfach der Glaube der Heiden ist, ebenso 16_{19}: ἡ γὰρ ὑμῶν ὑπακοὴ εἰς πάντας ἀφίκετο, 2 Ko 7_{15}; τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ [sc. Τίτου] περισσοτέρως εἰς ὑμᾶς ἐστιν ἀναμιμνησκομένου τὴν πάντων ὑμῶν ὑπακοήν und 2 Ko 10_6: ὅταν πληρωθῇ ὑμῶν ἡ ὑπακοή. τέκνα ὑπακοῆς 1 Pt 2_{14} ist einfach Umschreibung für πιστοί.

2. Ankündigung eines Besuches (V. 22).

Vers 22.

V. 22: ἅμα δὲ καὶ ἑτοίμαζέ μοι ξενίαν. ἐλπίζω γὰρ ὅτι διὰ τῶν προσευχῶν ὑμῶν χαρισθήσομαι ὑμῖν *Simul autem et para mihi hospitium: nam spero per orationes vestras donari me vobis Zugleich aber richte mir ein Quartier; denn ich hoffe euch durch eure Gebete geschenkt zu werden.*

Statt γάρ lesen 102 und syr^{harcl} δέ. Nach ὅτι haben 2 440 642 920 καί. Für προσευχῶν haben 642 920 1518 εὐχῶν. ὑμῶν fehlt in L.

Die Worte ἅμα δὲ καὶ versteht Meyer von der Gleichzeitigkeit der für Onesimus ausgesprochenen Bitte und der Aufforderung zur Bereitstellung eines Quartiers. Allein, wenn Paulus bestimmt gewußt hätte, daß er in allernächster Zeit aus der Gefangenschaft entlassen werde und nach Kolossä komme, hätte er sich wohl einer bestimmteren Ausdrucksweise bedient. Nicht das ἑτοίμαζέ μοι ξενίαν ist der Erfüllung der Fürbitte für Onesimus gleichzeitig, sondern die Mitteilung, daß Philemon dies tun solle. ἅμα δὲ καὶ κτλ. ist also Breviloquenz für ἅμα δὲ καὶ παρακαλῶ σε ἑτοιμάζειν μοι ξενίαν. ἅμα (dor. ἁμᾶ) bedeutet 1) *zusammen, gemeinschaftlich (mit anderen) = una* [sc. *via*], das nur selten temporal gebraucht wird; 2) *gleichzeitig = simul* (temporal). Hier hat die zweite Bedeutung statt; auch Vg richtig: *simul*. καί steht neben ἅμα pleonastisch und verstärkend. ἑτοιμάζειν, von ἕτοιμος 2 (3) *paratus*, heißt allgemein *„in Bereitschaft setzen oder in Bereitschaft halten"*. Lk 9_{52} steht es absolut für *„Quartier machen"*. ξενία (substantiviertes Adjektiv Femin. von ξένιος, dieses von ξένος *hospes*) ist zunächst die Gesinnung der Gastfreundschaft (so schon Hom. Od. 24, 286. 314), dann die Betätigung derselben, die gastliche Aufnahme oder Bewirtung (z. B. Pind. Nem. 10, 93), endlich die *„Fremdheit"*, der Stand, die Lage eines Fremdlings im Gegensatz zur πολιτεία, dem Bürgerrecht (z. B. Aristoph. Vesp. 718). An unserer Stelle kommt lediglich die zweite Bedeutung mit der metonymen Abschattung *„Ort der Bewirtung, Herberge, Quartier"* in Betracht, wie das Wort auch AG 28_{23} (ἧκον πρὸς αὐτον εἰς τὴν ξενίαν πλείονες) gebraucht ist. Aus AG 28_{30} erfahren wir, daß es eine Mietwohnung (μίσθωμα) war, während es sich hier um ein vom Freunde unentgeltlich gewährtes Quartier handelt. Die Vg gibt es dort wie hier treffend mit *hospitium*, das wie ξενία *Gastfreundschaft, Bewirtung* und *Herberge* bedeuten kann (*hospitium publicum* Liv., *parare hospitium* Cic., Mart. *adducere* oder *deducere in hospitium* Liv., Plaut.) Vgl. über ξενία noch Lightfoot, Comm. on Philemon p. 9. Hesychius erklärt es mit ὑποδοχή, κατάλυμα und καταγώγιον. Außer hier nnd AG 28_{23} kommt das Wort im NT. nicht vor.

Seit Hieronymus vertreten zahlreiche Ausleger die Ansicht, daß durch die Ankündigung eines Besuches der Eifer des Philemon, die Bitte des Apostels für Onesimus zu erfüllen, gesteigert werden solle[36]), z. B. Bleek und Haupt; letzterer aber nur in dem Sinne, daß „die Ehre, die Paulus dem Philemon dadurch antut, daß er in seinem Hause einkehrt, ein neues Moment ist, denselben für die Bitte des Paulus willfährig zu stimmen". Selbstverständlich dürfte dann der V. nicht eine ohne Zusammenhang angereihte Notiz sein, sondern müßte, obgleich er bereits dem Schlußteil des Briefes angehört, doch noch mit dem im Hauptteil abgewandelten Thema in Zusammenhang stehen. Hieronymus sagt: «Non puto tam divitem fuisse Apostolum et tantis sarcinis occupatum, ut praeparato egeret hospitio et non una contentus cellula breves corporis sui spatio aedes amplissimas existimaret, sed, ut dum exspectat Philemon ad se esse venturum, magis faciat, quod rogatus est». Aber dann fährt er weiter: «Apostolo magis quam Paulo hospitium praeparandum est. Venturus ad novam civitatem praedicaturus crucifixum et inaudita dogmata delaturus sciebat ad se plurimos concursuros et necesse erat primum, ut domus celebri esset urbis loco, ad quem facile conveniretur. Deinde, ut ab omni importunitate vacua, ut ampla, quae plurimos caperet audientium, ne propinqua spectaculorum locis, ne turpi vicinia detestabilis. Postremo, ut in plano potius esset sita quam in cenaculo. Quam ob causam existimo eum Romae in conducto mansisse biennium. Nec parva, ut reo, erat mansio, ad quam Iudaeorum turbae quotide confluebant» (Act 28_{30}).

Der Besuch des Apostels in Kolossä — ob ein solcher für kürzere oder für längere Zeit in Aussicht genommen ist, läßt sich aus dem Texte nicht ersehen — hat natürlich seine Entlassung aus dem Gefängnis zur Voraussetzung. Diese aber

[36]) Haimo: „Idcirco praecipit sibi hospitium parari, ut audiens eum ad se venturum Philemon indulgeat, et dum eum expectat, facilius faciat, quod rogatus est. Et quia ubicunque Apostolus erat, multitudo ad eum confluebat, necesse erat, ut magnam domum haberet et quae remota esset a circo, a theatro et a spectaculo, ubi lascivi discurrentes turpia quaeque sectabantur."

erwartet er durch die Gebete seiner Freunde. Demnach ist eine Entscheidung über sein künftiges Schicksal noch nicht getroffen. Die Kundgebung der Hoffnung, durch die Gebete der Glaubensgenossen aus der Haft befreit zu werden, ist eine klassische Stelle für Pauli Ansicht von der Wirksamkeit des Gebetes und als solche von religionsgeschichtlicher Bedeutung. Die gleiche Wertschätzung des Fürbittgebetes verraten Rö 15_{30}, wo der Apostel die Adressaten beschwört, ihn bei Gott durch ihre Gebete zu unterstützen, 2 Ko 1_{11}, wo er der Erwartung Ausdruck verleiht, daß ihm die Gläubigen mit ihrem Gebete zu Hilfe kommen, Kol 4_{12}, wo er über Epaphras bemerkt, er sei in seinen Gebeten stets für seine Landsleute besorgt, führe durch seine Gebete gewissermaßen einen Kampf (ἀγωνιζόμενος) zu ihren Gunsten, Ph 1_{19}, wo er hofft, daß seine augenblickliche Lage ihm durch das Gebet der geliebten Philipper zum Heile ausgehen werde. Denselben paulinischen Gedanken spricht Hb 13_{18}f aus, wo der Verfasser die Leser um ihr Gebet bittet und dadurch ihnen umso eher wiedergegeben zu werden hofft. Noch zuversichtlicher als an unserer Stelle spricht Paulus Ph 1_{25}ff und 2_{24} die Hoffnung aus, daß er in Bälde aus der Gefangenschaft befreit werde und nach Philippi kommen könne. Der Plur. διὰ τῶν προσευχῶν deutet wie Rö 15_{30} und Kol 4_{12} (ἐν ταῖς προσευχαῖς) auf andauerndes, beharrliches Beten hin, ein Gedanke, dem Paulus wiederholt Ausdruck verleiht: ἀδιαλείπτως μνείαν ὑμῶν ποιοῦμαι πάντοτε ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου Rö 1_9, Kol 4_{12}: πάντοτε ἀγωνιζόμενος ὑπὲρ ὑμῶν ἐν ταῖς προσευχαῖς, 1 Th 1_2: πάντοτε περὶ πάντων ὑμῶν, μνείαν ποιούμενοι ἐπὶ τῶν προσευχῶν ἡμῶν, ἀδιαλείπτως μνημονεύοντες, 5_{17}: ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε, 2 Ti 1_3: ἀδιάλειπτον ἔχω τὴν περὶ σοῦ μνείαν ἐν ταῖς δεήσεσίν μου νυκτὸς καὶ ἡμέρας, Rö 12_{12}: τῇ προσευχῇ προσκαρτεροῦντες. Dazu vgl. man Lk 18_1: ἔλεγεν δὲ παραβολὴν αὐτοῖς πρὸς τὸ δεῖν πάντοτε προσεύχεσθαι αὐτοὺς καὶ μὴ ἐνκακεῖν und AG 12_5: προσευχὴ δὲ ἦν ἐκτενῶς γινομένη ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας πρὸς τὸν θεὸν περὶ αὐτοῦ (sc. Πέτρου). Unter ὑμῶν werden zunächst die im Briefeingang (V 1f) genannten Personen, dann aber

auch die Kolosser überhaupt gemeint sein. Theophylakt bemerkt zu unserer Stelle, man könne zweierlei aus ihr lernen: einmal die Bedeutung des Fürbittgebetes, da auch Paulus trotz seiner Größe der Fürbitte der Glaubensgenossen bedürfe, und dann die Demut des Apostels, da er seine Freunde um ihr Gebet bitte.

Was der Apostel durch die Gebete des Adressaten hofft, sagt der Deklarativsatz ὅτι . . . χαρισθήσομαι ὑμῖν. Die Konstruktion von ἐλπίζειν mit ὅτι statt Infinitiv ist gegen den attischen Sprachgebrauch, findet sich aber öfter im NT, z. B. Lk 24_{26}; 2 Ko 1_{13}; 13_{6}, also gerade bei Paulus und Lukas. χαρίζεσθαι M. bedeutet seinem Etymon (χάρις) zufolge *einem etwas Angenehmes sagen oder tun, einen Gefallen erweisen* (speziell vom Mädchen, das sich dem Manne hingibt), dann *gerne schenken, geben, spenden,* z. B. schon Hom. Od. 24, 283; 6, 49; 10, 330; 11, 134; Plat. Symp. p. 184 B; Sir 12_{3} LXX; im Nt überhaupt *schenken* mit dem Unterton, daß χαρίζεσθαι eine χάρις τοῦ θεοῦ ist. So Lk 7_{21}; AG. 3_{14}; 27_{24}; Rö 8_{32}; 1 Ko 2_{12}; Eph 4_{32}; Ph 1_{29}; 2_{9}; Kol 3_{13}; 2 Ko 2_{7} ist es = „*vergeben*". Passivisch wie an unserer Stelle ist das Verbum AG 3_{14}; 1 Ko 2_{12} und Ph 1_{29} gebraucht. Es ist ein schöner Zug der religiösen Auffassung des Apostels, daß er seine Befreiung aus der Haft als Gunsterweis und Geschenk von seiten Gottes auffaßt. Daß es eben χαρίζεσθαι und nicht etwa wie Hb 13_{18} ἀποκαθίσθασθαι heißt, was manche Ausleger übersehen, spricht im Zusammenhang mit Kol 1_{8}f. dafür, daß Paulus bisher noch nicht in Kolossä war. ὅτι χαρισθήσομαι ὑμῖν übersetzt die Vg mit *donari me vobis* statt *me vobis donatum iri*. *quod donabor vobis* wollte der Übersetzer offenbar doch nicht schreiben.

3. Grußbestellung (V. 23—24).

Vers 23.

V. 23: Ἀσπάζεταί σε Ἐπαφρᾶς, ὁ συναιχμάλωτός μου ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ *Salutat te Epaphras concaptivus meus in Christo Jesu Es grüßt dich Epaphras, mein Mitgefangener im Messias Jesus.*

ἀσπάζεται haben Sin A, C, D*, E, P . . . cat[text] d e Vg got copt syr arm aeth arr[onin] Chrys Euth[car] Jhdt Theophl Hier Ambrst . . . . Rezepta; D[bc] KL, die meisten griechischen Hss f iber Dam Oec lesen wegen der in V. 24 folgenden Namen ἀσπάζονται.

Mit Vg und Erasmus ist der Singular ἀσπάζεται als ursprünglich zu betrachten, wenn natürlich auch wegen der in V. 24 weiter erwähnten Namen der Plural ἀσπάζονται stilistisch richtiger wäre. Seine Umwandlung in ἀσπάζεται ist offenbar schwerer zu erklären als die von ἀσπάζεται in ἀσπάζονται. Der Singular erklärt sich daraus, daß dem Apostel in Gedanken zunächst der wohl bei Abfassung des Billets anwesende Epaphras allein vorschwebte. Thimotheus, der jedenfalls auch anwesend war, ist wohl deswegen, weil er oben V. 1 als Mitabsender genannt wird, hier nicht mehr erwähnt, wie ja auch Paulus selber hier keine Grüße mehr aufträgt. Das mediale Deponens ἀσπάζεσθαι (vom Etymon σπᾶν) bedeutet zunächst (seit Homer nachweisbar) ganz allgemein *seine freundliche, wohlwollende und liebreiche Gesinnung offenbaren*, besonders *freundlich empfangen, willkommen heißen, begrüßen;* auch *freundlich verabschieden.* πόρρωθεν ἀσπάζεσθαι (Plat. Charm. p. 153 B; cf. Plutarch. Ant. 77; Hb 11_{13}) *aus der Ferne begrüßen;* ferner *herzlich zugetan sein* (einer Person oder Sache), *gern, lieb haben;* ἀσπάζεσθαι καὶ φιλεῖν *herzen und küssen* (Plat. u. Xenoph. z. B. Plat. Apol. Socr. p. 29 D); von einer Sache: *ihr herzlich zugetan sein, sich ihr mit Eifer widmen* (z. B. Plat. Lys. p. 217 B; leg. 3. p. 689 A) = *(amore) amplecti;* endlich auch ἀσπάσεσθαί τινα βασιλέα *einen als König begrüßen, anreden, K. nennen, zum K. ernennen.* Wie φιλεῖν, so hat auch ἀσπάζεσθαι die Doppelbedeutung *lieben (grüßen)* und *küssen,* ursprünglich wohl ἀσπάζεσθαι φιλήματι, wie später Rö 16_{16}; 1 Ko 16_{20}; 2 Ko 13_{12}; 1 Th 5_{26} ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ, 1 Pt 5_{14} ἐν φιλήματι ἀγάπης. Im NT steht es 1) vom Ankommenden, der den Besuchten grüßt Mt 10_{12}, Lk 1_{40}; AG 21_{19}; 2) vom Begegnenden Mt 5_{47}; Lk 10_{40}; 3) vom willkommen Heißenden Mk 9_{15}; 4) vom Scheidenden, Abschied Nehmenden AG 20_{1}, häufig wird ἀ. 5) vom schriftlichen Gruße gebraucht: Rö $16_{3.5}$ff;

1 Ko 16_{19}f; 2 Ko 13_{12}; Ph 4_{21}f; Kol $4_{10.12.14}$f; 2 Ti $4._{19.21}$; Ti 3_{15}; Phm 23; Hb 13_{24}; 1 Pt 5_{13}f; 2 Jo 13; 3 Jo 15. Vgl. Lietzmann, Griech. Papyri [Kleine Texte 14] [2]1910 n. 7.8. 9.10.11.13. Unter Freunden wird der Gruß in Form eines Kusses gegeben, z. B. Ps. Lucian. de asino 17: φιλήμασιν ἠσπάζοντο ἀλλήλους, Heliod. Aeth. 10,6 p. 461. Von der Huldigung vor einem König wird es Mk 15_{18}, in der Bedeutung *„guten Tag sagen"* AG 18_{22}; 21_7, von offiziellen Besuchen AG 25_{13} gebraucht. Endlich hat α. noch die Bedeutung *„ein Ding begrüßen" = willkommen heißen* wie unser *„ich begrüße das"*; so Hb 11_{13} ἀ. τὰς ἐπαγγελίας. Das Verbalsubstantiv ἀσπασμός (seit Theognis) hat Paulus im Sinne von *(„schriftlicher) Gruß"*: 1 Ko 16_{21}; Kol 4_{18}; 2 Th 3_{17}.

Ἐπαφρᾶς (Kurzname, wie Λουκᾶς, Σιλᾶς usw., von Ἐπαφρόδιτος = *„der nach Aphrodite Benannte")*, ein Gehilfe des Paulus, stammte aus Kolossä (Kol 4_{12}: ὁ ἐξ ὑμῶν) und gründete nach Kol 1_7 die dortige Christengemeinde. Nach Kol 4_{13} erwarb er sich auch um die Nachbargemeinden Laodikia und Hierapolis große Verdienste. Kol 4_{12} erscheint er unter den Grüßenden und wird Diener des Messias Jesus genannt, der allezeit in seinen Gebeten für seine Landsleute kämpft, daß sie vollkommen und vollendet dastehen möchten in allem, was Gott will. Nach dem Martyrologium Romanum (Fest am 19. Juli) wurde er vom hl. Paulus zum Bischof von Kolossä geweiht und erlitt nach reichen Verdiensten um die ihm anvertraute Herde im männlichen Kampfe den Martertod. Sein Leichnam soll in der Basilika Santa Maria Maggiore in Rom beigesetzt worden sein. Calmet faßt das Wissen über ihn folgendermaßen zusammen: «Colossensis fortasse erat Epaphras. Quo tempore quave occasione nomen Christo dederit, ignoratur: at fortasse opera Pauli, cum hic institueret Phrygiam, cuius provinciae nobilissima urbs erant Colossae. Acceptam Evangelii cognitionem cum civibis communicavit Epaphras eorumque quam plures ad Christum duxit. Is Romam venit ibique in vinculis, quemadmodum et Paulus, detinebatur, cum Apostolus hanc epistolam [sc. ad Colossenses] scriberet. Eo hortante scripsit Paulus; cum enim lolium optimo frumento in ecclesia sua

se absente superseminatum a pseudoapostolis intelligeret, Apostolum, cuius nomen et authoritas amplissima in Phrygia et in urbe Colossis erant, monuit, ut literas ad Colossenses daret, illos ab erroribus revocaturus. Epaphrae constantiam vel hinc cogita, quod tam multis illum laudibus Apostolus cumulet. Festum Epaphrae diem Graeci agunt XIV. Kal. Augusti aiuntque martyrio coronatum Colossis, cuius urbis erat Episcopus. Ut sanctissimi viri authoritatem confirmet Apostolus eiusque sermonibus pondus adiiciat, *charissimum* nuncupat *conservum, fidelem ministrum Christi Jesu.* In epistola ad Philemonem v. 23. *concaptivum suum* appellat» So zu Kol 1_7. Zu Kol 4_{12} nennt er ihn «Apostolus et Episcopus Colossensium..., Colossensis patria». Zu unserer Stelle aber bemerkt Calmet: «Primus ipse Colossis Evangelium nuntiaverat atque inter caeteros Philemonem ad Christum duxerat. Epaphras sese tamquam Pauli discipulum gerebat eumque fortasse Colossas mirerat Apostolus. Cum Romae esset, vinctus est una cum Paulo. Hinc fit, ut Paulus Philemoni scribat, ipsum se sibi debere: atque hinc asserit ma vinctum esse Epaphram Jesu Christi causa: *Concaptivus meus.*» Schon Theophylakt folgert aus dem Umstand, daß Epaphras von den Kolossern zu Paulus gesandt wurde, daß auch Philemon ein Kolosser war. Theodoret aber läßt Epaphras hier (an erster Stelle) erwähnt werden, weil er ein Kolosser war: τὸν Ἐπαφρᾶν ἐνταῦθα προστέθεικεν, ἐπειδὴ καὶ αὐτός Κολασσαεὺς ἐτύγχανεν ὤν. Das Prädikat συναιχμάλωτός μου erhält Kol 4_{10} nicht Epaphras, sondern Aristarch, der hier (V. 24) ohne dieses erwähnt wird. συναιχμάλωτος ist außer im NT (Rö 16_7; Kol 4_{10}; Ph 23) bisher anscheinend nur bei Pseudolucianus de asino 27 belegt. Das Simplex αἰχμάλωτος (von αἰχμή *cuspis, Speer* und ἁλίσκεσθαι *gefangen werden*, also eigentlich = *„speererbeutet“)* findet sich seit Äschylus zunächst adjektivisch in der Bedeutung *„kriegsgefangen“*, dann substantivisch als *„der Kriegsgefangene“*. Im Kompositum ist die Bedeutung des ersten Bestandteils (αἰχμή) verblaßt, sodaß es also im erweiterten Sinne einfach *„der Mitgefangene, der Haftgenosse“* bedeutet. Hier wie auch Rö 16_7 und Kol 4_{10} ist das Wort wohl nicht von wirklicher Haft mit dem Apostel, sondern

von freiwillig geteilter Mitgefangenschaft dh. von der dem gefangenen Paulus geleisteten Gesellschaft zu verstehen. Von wirklicher Gefangenhaltung des Epaphras gibt keine Quelle Kunde. Die Tatsache, daß Kol 4_{10} Aristarch, hier aber Epaphras als συναιχμάλωτός μου bezeichnet wird, also in zwei Briefen, die zeitlich ganz nahe zusammengehören, ist immerhin auffallend. Darum glaubt P. Ewald mit der Konjektur, daß an einer oder der anderen der beiden Stellen ursprünglich σύναιχμος (= σύμμαχος) gestanden sei, dessen Abbreviatur σύναιχμ' man fälschlich in συναιχμάλωτος aufgelöst habe, die Sache erklärt werden könne. Mit Rücksicht darauf, daß Paulus V. 2 den Archippus συ[ν]στρατιώτης nennt, ist die Möglichkeit einer Bezeichnung des Aristarch oder auch des Epaphras als σύναιχμος an sich gewiß zuzugeben; allein die Hypothese erscheint doch zu fragwürdig, sodaß man immer noch der von Meyer gegebenen Auskunft, der Wechsel der Bezeichnung habe die Tatsache zur Voraussetzung, daß bald der eine bald der andere der am Haftorte anwesenden Freunde die Wohnung mit Paulus teilte, bei Abfassung des Philemonbriefes also Epaphras, den Vorzug geben möchte, falls man nicht mit der Annahme eines reinen Zufalls sich beruhigen möchte. Nur als exegetische Merkwürdigkeit sei die im Zusammenhang mit der Nachricht, daß die Eltern des Apostels aus Gischala in Nordgaliläa als Kriegsgefangene (αἰχμάλωτοι) nach Tarsus deportiert worden seien, ausgesprochene Vermutung des hl. Hieronymus erwähnt, damals seien auch Aristarch und Epaphras mitgefangen (συναιχμάλωτοι) worden. Wie wenig Hieronymus aber von der Stichhaltigkeit dieser Vermutung überzeugt ist, zeigt der Umstand, daß er sofort eine ebenso wenig ernstlich in Frage kommende Erklärung vorlegt: Aristarch und Epaphras seien *„Mitgefangene"*, weil sie gleicherweise gefangen und gefesselt in dieses Tränental geführt worden seien. Ohne Zweifel ist die Charakterisierung als συναιχμάλωτός μου im Sinne Pauli eine ehrenvolle und von dem Nimbus des δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ fällt auch ein Teil auf den συναιχμάλωτος ab, das ist ohne weiteres klar, wenn der Präpositionalausdruck ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ zu συναιχμάλωτός μου gehört. Allerdings wird die Mög-

lichkeit, daß er zum vorausgehenden Verbum ἀσπάζεται gehört, z. B. von Bleek stark betont und durch Verweis auf Stellen wie 1 Ko 16_{19}: ἀσπάζονται ὑμᾶς ἐν κυρίῳ πολλὰ Ἀκύλας καὶ Πρίσκιλλα, Ph 4_{21}: ἀσπάσασθε πάντα ἅγιον ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ und Rö 16_{22} ἀσπάζομαι ὑμᾶς ἐγὼ Τέρτιος ὁ γράψας τὴν ἐπιστολὴν ἐν κυρίῳ wo ἐν κυρίῳ bezw. ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ trotz der vorausgehenden Worte zum Verbum gehöre, wahrscheinlich zu machen versucht. Es ist zuzugeben, daß an den angeführten Stellen der Präpositionalausdruck mit dem Verbum ἀσπάζεσθαι zu verbinden ist. Allein hier stimmt die Stellung gleich hinter συναιχμάλωτός μου doch bedenklich. Warum ist ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ gleich nach dem ersten Glied und nicht erst hinter sämtlichen Namen gesetzt, da doch offenbar alle ἐν Χῷ Ἰοῦ grüßen würden? Außerdem spricht Eph 4_1 ὁ δέσμιος ἐν Χῷ Ἰοῦ und Phm 1 δέσμιος Χοῦ Ἰοῦ für die enge Zusammengehörigkeit von συναιχμάλωτός μου und ἐν Χῷ Ἰοῦ. Abzulehnen ist die bildliche Auffassung von αἰχμάλωτος, wie sie v. Hofmann und vermutungsweise sogar Lightfoot (S. 11) vertrat, als wenn die mit diesem Worte Bezeichneten wie alle Christen von Christus überwunden und an seinen Triumphwagen gespannt worden wären, so daß dadurch der höchste Grad von Abhängigkeit zum Ausdruck käme. Denn diese übertragene Bedeutung des Wortes ist durch nichts gefordert, während sein eigentlicher Sinn „*Mitgefangener*" schon dadurch nahegelegt ist, daß auch δέσμιος und δεσμά im eigentlichen unbildlichen Sinne zu verstehen ist. Nicht einmal der von Haupt zu Kol 4_{10} ausgesprochene Gedanke, die Wahl des Ausdrucks συναιχμάλωτος begreife sich daraus, daß Paulus die Feindschaft der Welt gegen Christus, die auch ihn selber ins Gefängnis geführt hat, als einen Krieg auffaßt, ist notwendig. Origenes, Chrysostomus und Theodoret bemerken zu Rö 16_7, wo συναιχμάλωτος zum erstenmal im NT vorkommt, das Wort sei nicht in dem Sinne zu verstehen, als ob die Betreffenden irgendeinmal mit dem Apostel zugleich gefangen gewesen wären, sondern nur so, daß sie in dieser Art seine Leidensgenossen waren, gleichviel zu welcher Zeit und an welchem Ort. Auch Erasmus faßt den Ausdruck in seinen

Paraphrasen wörtlich: «mihi captivitatis et vinculorum socius», wodurch freilich der Anschein erweckt wird, als habe es sich für Epaphras um eine wirkliche erzwungene Haft gehandelt. ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ gibt er mit *ob amorem Christi Jesu* wieder wie Menochius mit *propter Christum* und Tirinus mit *propter fidem Christi.* Das trifft aber höchstens indirekt zu, insoferne Paulus um Christi willen in Haft gehalten wird und Epaphras auf Grund der christlichen Gemeinschaft — denn das will ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ im eigentlichen Sinne besagen — freiwillig die Gefangenschaft mit ihm teilt. So läßt sich wenigstens die Umschreibung des Erasmus unschwer deuten. Um aber mit Ambrosiaster, Menochius und Tirinus glauben zu können, daß für den in Rom mit Paulus gefangen gehaltenen Epaphras der V. 2 genannte Archippus als Bischof von Kolossä eingesetzt worden sei, was an sich schon sehr zweifelhaft ist, müßten wir doch erst bestimmt wissen, ob Epaphras wirklich Bischof von Kolossä war.

Vers 24.

V. 24: Μᾶρκος, Ἀρίσταρχος, Δημᾶς, Λουκᾶς, οἱ συνεργοί μου Marcus, Aristarchus, Demas et Lucas, adiutores mei Markus, Aristarch, Demas, Lukas, meine Mitarbeiter.

Textkritisch ist zu diesem V. nichts zu bemerken.

Weiter werden Grüße von Markus, Aristarch, Demas und Lukas erwähnt, die Paulus sämtlich (wie in V. 1 den Philemon) seine *Mitarbeiter* (συνεργοί) nennt. Vgl. über das Wort und sein Synonymum συ[ν]στρατιώτης (V. 2) das zu V. 1 und 2 Gesagte! Markus ist im Griechischen mit Blaß und Zahn Μᾶρκος (so jetzt auch Nestle; die Ausgaben haben in der Regel Μάρκός) zu schreiben, da sich in den lateinischen und griechischen Inschriften die Formen Maarcus und MAAPKOC finden, die erste Silbe also lang gesprochen wurde. Vgl. Dittenberger im *Hermes VI* (1872), 136: „Der Vokal ist unzweifelhaft lang, da auf griechischen und lateinischen Inschriften Maarcus und Μααρκος vorkommt." Nach AG 12_{12} und 15_{37} war Markus der hellenistische Zuname eines gewissen Johannes, dessen Mutter Maria in

Jerusalem ein größeres Haus besaß und der dortigen Urgemeinde als Mitglied angehörte. Nach der Tradition ist er identisch mit dem Evangelisten Markus. Kol 4_{10} wird er ἀνεψιὸς Βαρναβᾶ, *Vetter, Geschwisterkind* des Barnabas (nicht *Neffe* = ἀδελφιδοῦς, was ἀνεψιός erst bei Späteren bedeutet) genannt. Auf der sog. ersten Missionsreise begleitete er Paulus und Barnabas als Diener (AG 13_{13}), trennte sich aber, als Paulus die Reise nach Kleinasien ausdehnte, aus einem uns unbekannten Grunde von ihnen. Deshalb weigerte sich Paulus, ihn, als er wieder bei ihm auftauchte, auf die sog. zweite Missionsreise mitzunehmen und Barnabas unternahm deswegen in seiner Begleitung eine Expedition auf eigene Faust. Dieser Vorfall war der Grund zu dem AG 15_{39} erwähnten παροξυσμός zwischen den beiden Aposteln. Später muß er jedoch das Vertrauen des Paulus wiedergewonnen haben, weil ihm dieser nach Kol 4_{10} Aufträge an die Kolosser erteilte und diesen seine Aufnahme empfahl. Thomas von Aquin sagt in seinem Kommentar zum Kol (4_{10}): «Act. XIII dicitur quod cum Paulus et Barnabas simul irent, quidam Ioan. Marcus sic se eis coniunxit, quod postea recessit et iterum rediit. Et Paulus quidem noluit eum recipere, sed Barnabas. Et ideo Paulus recessit a Barnaba. Et propterea hoc Apostolus Coloszensibus scripsit de Marco, quod non reciperent eum (!); sed nunc, quia conversus erat, scribit, ut eum recipiant; et hoc est *accepistis etc.*». 2 Ti 4_{11} soll ihn Timotheus wieder zu Paulus bringen, da er ihn für Geschäfte brauchen kann. 1 Pt 5_{13} werden von Markus aus Babylon-Rom Grüße an die kleinasiatischen Gemeinden bestellt. Nach der altkirchlichen Überlieferung schrieb er, was er aus den Vorträgen des Apostels Petrus in Rom über das Leben Jesu erfuhr nieder (Ev. nach Mk): Καὶ τοῦθ' ὁ πρεσβύτερος ἔλεγεν· Μᾶρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. οὔτε γὰρ ἤκουσεν τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δέ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ· ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων, ὥστε οὐδὲν ἥμαρτεν Μᾶρκος οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν· ἑνὸς

γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσεν παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς (Papias bei Eus. h. e. 3, 39, 15; cf. Funk, Patr. Apostol. I, 358 und Rev. Bénéd. XXII [1905], 357—376). «... quibus tamen interfuit et ita posuit.» (Can. Murator. l. 1) Μετὰ δὲ τὴν τούτων [sc. Πέτρου καὶ Παύλου] ἔξοδον Μᾶρκος ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκε (Ir. haer. 3, 1, 1 bei Eus. h. e. 5, 8, 3. Cf. Clem. Al. Hypotyp. bei Eus. h. e. 2, 15, 1 und 6, 14, 6 s. Dazu ein lateinisch überliefertes Stück aus den Hypotyposen des Klemens von Alexandrien: «Marcus, Petri, sectator, praedicante Petro evangelium palam Romae coram quibusdam Caesareanis equitibus et multa Christi testimonia proferente petitus ab eis, ut possent, quae dicebantur, memoriae commendare, scripsit ex his, quae ⟨a⟩ Petro dicta sunt, evangelium, quod secundum Marcum vocitatur», ferner Origenes bei Eus. h. e. 6, 25, 5 und Eusebius selber h. e. 2, 15, 2). Nicht ohne Grund hat man vermutet, daß der Jüngling, der bei der Gefangennahme Jesu beim Versuch ihn festzunehmen, unter Zurücklassung des auf dem bloßen Leibe getragenen Leintuches floh (Mk 14_{51}), kein anderer als der Evangelist sei (so schon die Katene Viktors von Antiochien II 92; τινὲς δὲ τὸν παρόντα εὐαγγελιστὴν τοῦτον αὐτὸν εἶναι. διὸ καὶ τὸ ὄνομα ἑκὼν ἐσιώπησεν). Nach Hieronymus (de vir. inl. 8 Migne 23, 654; ep. 146, 1 Migne 22, 1194) zeichnete Philo den Lebenswandel der noch judaisierenden Christen in Alexandrien und die Ereignisse unter Markus, der als erster in Ägypten Christus gepredigt habe, auf. Demselben Vater zufolge starb Markus im 8. Jahre des Nero (etwa 62 n. Chr.) in Alexandrien den Märtyrertod und wurde auch dort begraben. Ein monarchianischer Prolog zum Mk-Ev bemerkt, der Evangelist sei aus dem Stamme Levi gewesen und habe sich den Daumen abgeschnitten um für das jüdische Priestertum unfähig zu werden: «Marcus, Evangelista Dei atque Petri in baptismate filius (cf 1 Pt 5_{13}: Μᾶρκος ὁ υἱός μου) atque in divino sermone discipulus, sacerdotium in Israel agens secundum carnem Levita. denique amputasse sibi post fidem pollicem dicitur, ut sacerdotio reprobus haberetur». Tatsächlich wird er von

den Alten, z. B. von Hippolyt (refut. 7, 30) κολοβοδάκτυλος d h. „*der Stummelfingrige*“ genannt. Nach Epiphanius (haer. 20, 4; 51, 6) war Markus einer der 70 (72) Jünger Jesu. Diese Angabe widerstreitet aber der Notiz des Papias, er habe den Herrn selber nicht gehört. Paulus Diaconus (De ordine episcoporum Metentium um 794) weiß zu berichten, daß Markus auf Befehl des Apostelfürsten den Einwohnern von Aquileja das Evangelium gepredigt habe, «quibus cum Hermagoram suum comitem Marcus praefecisset, ad beatum Petrum reversus ab eo nihilominus Alexandriam missus est». Diesen Bericht übernahmen zwar Patriarch Paulinus von Aquileja (Ende des 8. Jahrhunderts), die Synode von Mantua 827, der Verfasser der Acta S. Hermagorae u. a., da die Sache aber Eusebius, Hieronymus, Rufin und Venantius Fortunatus unbekannt ist, scheint der Bericht nicht über das 6. Jahrhundert hinabzugehen. (Vgl. Pio Paschini, La chiesa Aquileiese ed il periodo delle origini, Udine 1909, pag. 16—44). Nach späteren Nachrichten wie der des Andreas Dandulus († 1354) in seinem Chronicon 4, 1 (bei Muratori, Rerum Italicarum Scriptores XII, Mediolani 1728, Spalte 14) soll Markus von Aquileja direkt nach den venetischen Sümpfen gefahren sein, wo ihm in einer Ekstase ein Engel verkündete: *Pax tibi, Marce! Hic requiescet corpus tuum.* Da er daraufhin einen Schiffbruch fürchtete, sei er von dem Engel getröstet worden: *Ne timeas, Evangelista Dei, quia adhuc tibi grandis via restat multaque te pro Christi nomine pati. Post vero passionem tuam circumvicinarum regionum devoti et fideles populi infidelium crebras persecutiones declinare volentes hic mirificam urbem fabricabunt et corpus tuum denique habere merebuntur, quod summa veneratione colent tuisque meritis et precibus plurima beneficia consecuturi sunt.* Diese Legende war natürlich erst möglich, als in den Jahren 827/29 venetianische Kaufleute die angeblichen Gebeine des Heiligen von Alexandrien nach Venedig gebracht hatten, wo sie in der nach ihm benannten Kirche eine Ruhestätte fanden. Nach deren Zerstörung und Wiederherstellung suchte man im Jahre 1094

die Reliquien vergeblich, bis sie nach den einen durch ein Wunder, nach andern auf natürliche Weise wieder entdeckt und an einem bestimmten Orte beigesetzt wurden, der außer dem Dogen nur dem Primicerius und dem Prokurator der Basilika bekannt war. Starb einer von den dreien, so mußte der Ort von den übrigen seinem Nachfolger mitgeteilt werden, jedoch unter der eidlichen Verpflichtung, das Geheimnis nicht zu verraten, damit die Reliquien nicht gestohlen werden konnten. Diese Gepflogenheit dauerte, wie es scheint, bis zum Ende des 15. Jahrhunderts. In der Folge kannte niemand mehr die Ruhestätte, bis sie 1811 wieder bekannt wurde. Vgl. A. Molino, De vita et lipsanis S. Marci, Romae 1864; Cappelletti, Chiese d'Italia IX, 374 s.; Mozzoni, Tavole chronologiche, secolo XI, nota 6 und Cornelius a Lapide, Argumentum in Marcum (vor dem Markuskommentar). Das Martyrologium Romanum hat zum 25. April folgende Notiz: «Alexandriae beati Marci Evangelistae. Hic, discipulus et interpres Apostoli Petri, rogatus Romae a fratribus scripsit Evangelium, quo assumpto perrexit in Aegyptum primusque Alexandriae Christum annuntians constituit Ecclesiam ac postea pro fide Christi tentus funibus vinctus et per saxea raptatus graviter afflictus est; deinde reclusus in carcere primo angelica visitatione confortatus est et demum ipso Domino sibi apparente ad caelestia regna vocatus octavo Neronis anno. Item Alexandriae sancti Aniani Episcopi, qui beati Marci discipulus et in Episcopatu successor, clarus virtutibus quievit in Domino». Das angebliche Autograph des Markusevangeliums in Venedig und Prag besteht in Wirklichkeit aus Stücken der Vulgatahandschrift I (Wodsworth-White Forojuliensis). Siehe darüber Bianchini, Evangelium Quadruplex II, 548—552; Jos. Dobrowsky, Fragmentum Pragense Evangelii S. Marci, vulgo autographi, Pragae 1778.

Aristarch ist trotz seines hellenistischen Namens, den er mit dem großen Homerkritiker in Alexandrien und vielen anderen teilt, ein Jude, wie sich aus Kol 4_{10}, wo er wie Markus und Jesus Justus ἐκ περιτομῆς genannt wird, ergibt. Er stammte aus Thessalonike (AG 20_4; vgl. 19_{29}) und wurde

wie sein Landsmann Gaius als Gefährte des Apostels in dem durch den Silberschmied Demetrius in Ephesus erregten Aufstand festgenommen (AG 19_{29}). Nach AG 20_4 befand er sich neben Sopater, dem Sohne des Pyrrhus aus Beröa, seinem Landsmann Sekundus, Gaius aus Derbe, Timotheus, Tychikus und Trophimus aus der Provinz Asia in der Gesellschaft des Paulus, als dieser von Makedonien nach Jerusalem reiste, nach AG 27_2 trat er mit dem Apostel die Gefangenschaftsreise nach Rom gleich vom Ausgangspunkte Cäsarea an und blieb wohl immer an seiner Seite. Bei ihm kann demnach kein Zweifel sein, warum Paulus ihn seinen συναιχμάλωτος nennt; das Wort ist bei ihm im engeren Sinne zu nehmen. Über sein weiteres Schicksal ist nichts bekannt. Was die Apokryphen (z. B. Lipsius, Apokr. Apostelgesch. I, 203 f.; III, 33; 44 f.; Ergänzungsh. 66. 68) zu berichten wissen, ist lediglich Legende. Über den häufig vorkommenden Namen vgl. den Index zu Dittenberger, Sylloge und Or. Inscr. sowie Preisigke, Namenbuch. Das Martyrologium Romanum erwähnt unsern Aristarch unter dem 4. August. Was über die kurzen neutestamentlichen Notizen hinausgeht, beruht anf apokryphen Quellen: «Thessalonicae natalis beati Aristarchi, qui discipulus et comes individuus fuit sancti Pauli Apostoli, de quo ipse Paulus ad Colossenses scribit: ‚Salutat vos Aristarchus, concaptivus meus'. Is ab eodem Apostolo Episcopus Thessalonicensium ordinatus tandem post longos agones sub Nerone coronatus a Christo quievit».

Ganz mangelhaft sind wir über Demas unterrichtet. Außer hier und Kol 4_{14} findet er nur noch 2 Ti 4_9 Erwähnung. Dort fordert Paulus den Timotheus auf, eilends zu ihm zu kommen, da Demas „aus Liebe zu diesem Äon" ihn verlassen habe und nach Thessalonike gegangen sei. Vielleicht stammte er wie Aristarch aus dieser Stadt. Dorotheus weiß in seiner Synopse von ihm zu berichten, daß er nach seinem Weggang von Paulus in Thessalonike Götzenpriester geworden sei. Allein das scheint nur eine Folgerung aus der angeführten Stelle, die, wenn dem Dorotheus keine andere zuverlässige Quelle zur Verfügung stand, jedenfalls übereilt ist, da 2 Ti 4_9 ein Abfall von Christus nicht erwähnt wird und

der gewiß tadelnde Ausdruck ἀγαπήσας τὸν νῦν αἰῶνα sich auch dann ganz gut versteht, wenn Demas aus Überdruß an den Beschwerden der Gefangenschaft des Apostels diesen im Stiche ließ. Epiphanius (haer. 51) teilt mit, daß Demas den Weg der Wahrheit verließ und ähnlich wie Kerinth, Ebion u. a. die Gottheit Christi bekämpfte. Auch diese Angabe scheint auf 2 Ti 4_9f zu fußen. Während die meisten die Ansicht vertreten, Demas habe Paulus verlassen, ohne je wieder zu ihm zurückzukehren, verficht Baronius (Annal. Eccl. 1 ad an. 59) die Meinung, Demas habe den Apostel eine Zeitlang verlassen und sei dann in Rom wieder zu ihm gekommen um ihm in seiner Haft Dienste zu leisten. Das hätte aber zur Voraussetzung, daß die Pastoralbriefe den Gefangenschaftsbriefen vorangingen, was zwar von Estius (zu Kol 4_{14} und 2 Ti 4_9) im Einklang mit Hieronymus (am Schlusse seines Kommentars zu Phm) beifällig aufgegriffen, aber heutzutage von keinem Kritiker mehr vertreten werden wird; denn die Pastoralbriefe tragen unverkennbare Spuren späterer Abfassung. Daß Demas „nachher der Kirche Gottes gute Dienste geleistet habe“, schließt Estius ohne Zweifel daraus, daß Paulus den Markus, Aristarch, Demas und Lukas seine συνεργοί nennt; aber gerade für das „*nachher*“ ist aus V. 24 kein Anhaltspunkt zu gewinnen. Ob der von Ignatius von Antiochien im Magnesierbriefe (2, 1) als ἀξιόθεος ἐπίσκοπος der Adressaten bezeichneten Demas mit dem unsrigen identisch ist, kann nicht entschieden werden und hat auch nicht viel Wahrscheinlichkeit für sich. Δημᾶς ist offenbar Kurzform wie Σιλᾶς, Λουκᾶς, Ἰουνιᾶς usw., aber ob es von Δημήτριος oder Δημάρατος (vgl. Blaß-Debrunner § 125, 1) oder Δημάρετος oder Δημέας verkürzt ist, läßt sich bis jetzt nicht feststellen. Bei Dittenberger, Sylloge ³585, 202 wird inschriftlich ein Δημᾶς Καλλικράτεος erwähnt. (Vgl. ZNW 1923, 280. Pap. Lond. 929, 38; BGU 10, 12 . 715 II, 13). Der Name scheint nicht einmal so selten gewesen zu sein.

Als Letzter, der Grüße bestellt, wird Lukas genannt. Auch Kol 4_{14} erscheint er neben Demas nur in umgekehrter Reihenfolge, was aber nur Zufall sein wird. Dort wird er näherhin als ὁ ἰατρὸς ὁ ἀγαπητός charakterisiert, das einzige

Mal, wo sein Beruf namhaft gemacht wird. Ohne Zweifel ist es der Evangelist, der auch nach 2 Ti 4_{11} in der zweiten römischen Gefangenschaft bei Paulus war. Die auf Grund der sog. Wir-Berichte aufgekommene gewöhnliche Ansicht, daß Lukas den Apostel auf der Gefangenschaftsreise (AG 27 u. 28) nach Rom begleitet habe, hat keinen stichhaltigen Grund gegen sich. Die Form Λουκᾶς gilt in der Regel als Verkürzung aus Λουκανός *(Lucanus)*. Einige Altlateiner wie der codex Vercellensis (a) aus dem 4. und der Corbeiensis secundus (ff²) aus dem 5. Jahrhundert haben in der Tat als Überschrift des 3. Evangeliums *secundum Lucanum*. Der Schottländer W. Ramsay (The name of Luke im Expositor ser. 8. vol. [1912], 502-507) fand in neuerer Zeit auf einer dem Gotte Μὴν 'Ασκηνός geweihten Inschrift im pisidischen Antiochien für eine und dieselbe Persönlichkeit die Formen Λουκᾶς und Λούκιος nebeneinander gebraucht. Daraus schloß er wohl mit Recht, daß Λουκᾶς die in der Familie gebrauchte Kurzform des vollen feierlichen Namens Λούκιος sei. Das gleiche würde dann auch vom ntlichen Λουκᾶς gelten. Nach dem monarchianischen Prolog zu Lk (T U 15 [1896], 7f), Eusebius (h. c. 3, 4, 6_5), dem hl. Hieronymus (vir. incl. 7, Migne 23, 650) und der AG (13_1; 11_{19-27}; $14_{19 \cdot 21 \cdot 26}$; 15_{22}f$_{\cdot 30 \cdot 35}$; 18_{22}; 65) stammte Lukas aus Antiochien in Syrien. Renan (St Paul 130—134) und Ramsay (St. Paul the traveller and the Roman citizen, London 1895, 202) lassen Lukas aus Philippi herstammen und identifizieren ihn mit dem Makedonier, der in Troas Paulus aufforderte nach Europa zu kommen (AG 16_9). Diese Auffassung widerspricht aber dem Berichte der Apostelgeschichte, nach der jener Makedonier im Traume erschien, und vermag kein altes Zeugnis für sich beizubringen. A. Chiapelli (*Vagilio in Nuovo Testamento* in *Atene e Roma* 22 [1919], 1—14; 89—98) behauptet, Lukas sei ein Römer gewesen. Doch sämtliche Gründe, die er für seine These anführt: 1) die zahlreichen Latinismen in seinem Griechisch, 2) der römische Name *Lucas* = *Lucanus*, der das praenomen der gens Annaea gewesen sei, wozu Seneka Gallio und Lucanus gehörten, 3) die offenbare Vorliebe für die Römer, 4) der Zweck der Apostelgeschichte,

den Siegeslauf des Evangeliums von Jerusalem nach Rom und Paulus als einen zweiten aus dem Osten gekommenen Aneas, der im Westen ein neues Volk begründet habe, darzustellen, lassen sich leicht entkräften. Origenes, Baronius, Cornelius a Lapide und Calmet identifizierten Lukas mit dem Rö 16_{21} erwähnten Judenchristen Lucius aus Korinth. Allein Kol $4_{10.13}$ wird er ausdrücklich von denen, „*die aus der Beschneidung sind*“ unterschieden, kann also nicht jener Lucius sein, so wenig wie der AG 13_{1} genannte Lucius von Kyrene. Die ältere patristische Exegese, z. B. Hieron. (vir. inl. 7, praefat. in Job, comment. in Philem.), aber auch Primasius, Caietan, Faber Stapulensis u. a. erblicken Lukas in dem Bruder, dessen Lob in allen Kirchen in dem Evangelium beruht, den Paulus mit Titus nach Korinth sandte (2 Ko 8_{18}), indem sie „*Evangelium*“ von dem 3. kanonischen Evangelium verstanden (vgl. die 2. Nokturn des Lukasfestes!), das Missale Romanum auch in der Festepistel in dem 2 Ko 8_{22} erwähnten Bruder, Origenes (in Rom.) in dem Rö 16_{21} genannten Lucius. Aber alle diese Meinungen entbehren der sicheren Grundlage. Daß Lukas Arzt war, sagt Paulus (Kol 4_{14}) ausdrücklich. Ob die gleichen Angaben des Muratorischen Fragments (Zeile 3 f.), des Eusebius (h. e. 3, 4, 7), des hl. Hieronymus (vir. inl. 7; in Is 6_{9}; praefat. in Mt, ep. ad Dam. 20, 4) u. a. lediglich auf der genannten Stelle oder auch auf sonstiger Überlieferung beruhen, läßt sich nicht ausmachen. Viele wollten aus den im Lk = Ev und in der AG zahlreich vorkommenden medizinischen Kunstausdrücken auf den Beruf des Lukas schließen. Vgl. z. B. Harnack, Lukas der Arzt, Leipzig 1906, W. K. Hobart, The medical language of St. Luke and recent criticism (= Messianic interpretation and other Studies, London 1910, 113 ff.). Ob Lukas durch die infolge der AG 11_{19} berichteten Verfolgung ins Weite zerstreuten Jünger oder bald darauf durch Paulus und Barnabas (AG 11_{26}) für das Christentum gewonnen wurden, ist nicht zu bestimmen. Wahrscheinlicher ist wegen der engen Beziehung zu Paulus das Letztere. Im Prolog zu seinem Evangelium rechnet sich Lukas weder zu den Aposteln noch zu den Augenzeugen der von ihm

berichteten Tatsachen. Auch für die sog. Petrushälfte der AG scheint seine Darstellung ganz auf schriftlichen Quellen zu beruhen. Aus diesem Grunde können die Angaben des hl. Epiphanius von Salamis (haer. 51, 11, Migne 41, 908), er sei einer der 70 (72) Jünger gewesen, des hl. Gregors d. Gr. (praefat. in Job 1, 3, Migne 75, 517) u. a., er sei der ungenannte Emausjünger (Lk 24_{13-35}), nicht zutreffen. Auch das Muratorische Fragment (Zeile 6 f.) sagt von Lukas: «Dominum tamen nec ipse vidit in carne». Pseudohippolyt (De septuaginta apostolis, Migne Patr. Graec. 10, 956) weiß sogar, daß «hi duo — nämlich Markus und Lukas — fuere ex septuaginta discipulis, quos dissipari contigit super dicto Christi: ‚Nisi quis comedat carnem meam et bibat sanginem meum, non est me dignus' (Jo 6_{53}; cf $_{66}$)». Nicht zu beweisen ist auch die Vermutung, daß sich Lukas unter den hellenistischen Proselyten befunden haben, die sich nach Jo 12_{21} an Philippus wandten um Jesus zu sehen. Die Schicksale des Lukas nach dem Tode Pauli sind in Dunkel gehüllt. Nach Gregor von Nazianz (c. Arian. 33, 11, Migne 36, 228) predigte er das Evangelium in Achaia, nach Hieronymus (praefat. in Mt, Migne 26, 18) soll Lukas in Achaia und im Gebiet von Böotien ein Evangelium geschrieben haben) nach Epiphanius (haer. 51, 11, Migne 41, 909) evangelisierte er in Dalmatien, Italien, Makedonien und vor allem in Gallien, nach syrischer Tradition (vgl. Lipsius, Apokr. Apostelgesch. 367) war er auch in Byzanz und Thraken. Dem monarchianischen Prologe zum Lukasevangelium zufolge starb er nach einem makellosen jungfräulichen Leben im Alter von 74 Jahren in Bithynien, nach Pseudodorotheus (Synopsis vitae Lucae, Migne Patr. Gr. 123, 685 in Ephesus. Nach Gregor von Nazianz (Or. c. Julian. 1, 4, 69, Migne 35, 589) wurde er gemartert, nach Nikephoros Kallistu wurde er an einem Ölbaum aufgehängt (H. e. 2, 43, Migne 145, 876). Pseudohippolyt (l. c., Migne 10, 956) fügt, nachdem er erzählt hat, daß Markus und Lukas den Herrn um der eucharistischen Rede (Jo 6) willen verließen, hinzu: «Sed ille per Petrum, hic Paulo suadente permoti sunt ad Christum reversi et dignus uterque habitus qui Evangelium scriberet, pro quo et marty-

rium subiere, unus quidem exustus, alter ad oleam crucifixus». Nach dem Menologium des Kaisers Basilius dagegen zum 18. Oktober (Migne 117, 113) starb Lukas eines natürlichen Todes und wurde in Theben in Ägypten begraben. Auch die Apostolischen Konstitutionen (7, 46) wissen von einem Aufenthalt des hl. Lukas in Ägypten und der Weihe des zweiten Nachfolgers des hl. Markus, Abilius zum Bischof von Alexandrien durch ihn. Hieronymus berichtet (vir. inl. 7, Migne 23, 651), seine Gebeine seien von Achaia nach Konstantinopel übertragen worden (357). Das Martyrologium Romanum, das sich auffallend kurz über ihn faßt — «multa passus pro Christi nomine obiit Spiritu Sancto plenus» —, läßt ihn in Bithynien sterben (cf. Prolog. Monarch. ad Luc.) und seine Gebeine von Konstantinopel nach Padua übertragen werden, während sie nach Baronius von dort nach Rom in die Kirche des hl. Andreas gelangten. Die Nachricht, daß Lukas auch Maler gewesen sei, taucht erst ein halbes Jahrtausend nach seinem Tode auf um sich das ganze Mittelalter hindurch, vereinzelt sogar bis in die Gegenwart zu behaupten. Der erste bekannte Zeuge ist Theodor, Lektor der Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert, der erzählt, daß die Kaiserin Eudoxia († 460 zu Jerusalem) das vom Evangelisten Lukas gemalte Bild der Gottesmutter (τὴν εἰκόνα τῆς θεομήτορος) aus Jerusalem an Pulcheria (399—453) geschickt habe (Vgl. Theodoret, Excerpta hist. eccl. I 1, Migne 86, 165). Symeon Metaphrastes im 10. Jahrhundert (Migne 115, 1135 s) und Nikephoros Kallistu im 14. Jahrhundert (Migne 145, 876, 1161) behaupten, Lukas habe außerdem noch Bilder des Herrn und der Apostel Petrus und Paulus gemalt (Vgl. v. Dobschütz, Christusbilder in TU N. F. 3 (1899), 267**—280**). Wenn auch das Wort des hl. Augustinus (de trinit. 8, 5, Migne 42, 952): «Neque novimus faciem virginis Mariae» an sich nur sagt, daß er und seine Landsleute von einem für echt gehaltenen Marienbild des Lukas nichts wußten, so gehören doch die zahlreichen ihm zugeschriebenen (z. B. in Santa Maria Maggiore in Rom) einer viel späteren Zeit, nämlich der sog. Byzantinischen Periode an. Die Legende

ist auch von der Kunst verewigt in dem berühmten in der Academia di San Luca zu Rom aufbewahrten Gemälde Rafaels, auf dem Maria mit dem göttlichen Kinde dem Maler-Evangelisten sitzt. Vielleicht hat sich die Legende aus der Tatsache gebildet, daß Lukas in seinem Evangelium die einzelnen Szenen, besonders auch solche, in denen die Mutter Jesu auftritt, ungemein anschaulich und lieblich gezeichnet hat, so daß gerade das 3. Evangelium eine reiche Fundgrube für die christliche Kunst abgab.

Grüße an Personen aus der Umgebung Philemons werden in diesem Briefe nicht aufgetragen.

4. Schlußgruß (V. 25).

Vers 25.

V. 25: Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν *Gratia Domini nostri Jesu Christi cum spiritu vestro. Amen. Die Gnade des Herrn Jesu Christi sei mit eurem Geiste!*

Zu κυρίου fügen ACDEKL ... d e f vg und überhaupt die überwiegende Mehrzahl der Hss. ἡμῶν hinzu. ἡμῶν fehlt in Sin P 17. 31. 47. 116, syr[harcl] arm ... hinter ὑμῶν haben ACD[b, c] EKLP ... und fast alle andern, e f vg syr copt aeth usw. Ἀμήν; dieses fehlt in AD* 17 d arm ar[copt hug].

Der V. 25 bringt mit dem bei Paulus gewöhnlichen Wunsche das Schreiben zum Abschluß. Man vergleiche die verschiedenen Variationen 1 Th 5_{16}; 2 Th 3_{18}; (Rö 16_{24}?) 1 Ko 16_{23}; 2 Ko 13_{13}; Eph 6_{24}; Kol 4_{18}; 1 Ti 6_{21}; 2 Ti 4_{22}; Ti 3_{15}. Am kürzesten ist die Formel Eph 6_{24}; Kol 4_{18}; 1 Ti 6_{21}; 2 Ti 4_{22}; Ti 3_{15}, also in späteren Briefen; Gal 6_{18} hat fast denselben, Ph 4_{23} den gleichen Wortlaut. Dieser Schlußwunsch vertritt bei Paulus das ἔρρωσο oder ähnliche Wendungen am Schlusse antiker Profanbriefe. Vgl. Exler, The Form of the Ancient Greek Letter, Washington 1923, S. 69 ff. Schon Theodoret (III p. 541 Schulze) macht darauf aufmerksam: ἀντὶ τοῦ ἐρρῶσθαί σε γράφειν εἴωθε. Vgl. Estius zu Rö 16_{20} b: «Gratiae nomine favorem et beneficentiam intelligit et omnia, quae sunt pietatis et salutis. Est autem haec velut hypographe epistolae, qua valedicit».

Über den Begriff der χάρις[37]) vgl. das zu V. 3 Gesagte! Es sei noch einmal darauf hingewiesen, daß im Eingangswunsch der paulinischen Briefe χάρις und εἰρήνη genannt werden, im Schlußwunsch dagegen χάρις allein. Wie die vorhin angeführten Stellen beweisen, ist für Paulus ἡ χάρις und ἡ χάρις τοῦ κυρίου [ἡμῶν] Ἰησοῦ Χριστοῦ im wesentlichen gleich; ersteres ist einfach Brachylogie. Die χάρις ist ihm Gottes Gabe, vermittelt durch Jesus Christus. Ebenso zeigen die genannten Stellen, daß μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν (auch Gal 6_{18}; Ph 4_{23}; 2 Ti 4_{22} μετὰ τοῦ πνεύματός σου wie das liturgische καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου und *et cum spiritu tuo*) einfach Umschreibung für μεθ' ὑμῶν (bezw. μετὰ σοῦ) ist. Vgl. Rö 8_{16}; 1 Ko 16_{18}; 2 Ko 2_{13}; 7_{13}; Ign. Ant. Rom 9_3, wo πνεῦμάτινος wie das hebräische נֶפֶשׁ als Organ geistiger Funktionen für das tätige Subjekt selbst gesetzt ist.

Der Gen. ἡμῶν nach κυρίου scheint an unserer Stelle nicht ursprünglich, sondern aus Stellen, die ihn haben, hier eingetragen. Ἀμήν ist wohl liturgische Schlußformel, die erst bei der gottesdienstlichen Vorlesung hinzugefügt wurde. Man beachte, daß die Vg meist den längeren Text hat; der umgekehrte Fall tritt nur selten ein.

Wie am Schlusse der übrigen neutestamentlichen Schriften finden sich auch hinter dem kleinen Philemonbrief in den Hss sog. subscriptiones (ὑπογραφαί). „Ihr ursprünglicher Zweck kann kaum ein anderer gewesen sein, als zu konstatieren, daß das Buch zu Ende, also vollständig sei. Die Dürftigkeit dieser Notizen und ihre scheinbare Zwecklosigkeit mag dann Anlaß dazu gegeben haben, sie zu erweitern durch irgend welche kurze Angaben über die Entstehung des Buchs“ (v. Soden, Die Schriften des NTs I, 1, 294).

---

[37]) Haimo: „Gratia hic accipitur fides, remissio peccatorum et donum spiritussancti, quae orat Apostolus esse cum spiritu illorum, quibus ista scribebat. Per spiritum autem sive animam sive etiam rationabilitatem possumus intellegere. Cum enim in anima sive rationabilitate gratia divina fuerit, totum hominem replet faciens eum spiritalem, ut adhaereat domino mente et corpore et impleatur illud, quod scriptum est: ‚Qui adhaeret domino, unus spiritus est‘ [1 Co 6_{17}].“

Wiewohl diese Zutaten viel späterer Zeit entstammen und für gewöhnlich keinen Anspruch auf geschichtlich gegründete Mitteilungen erheben können, spiegeln sie doch immerhin die verschiedenen Ansichten über das betreffende Buch wieder und sind so von Interesse für die Geschichte der Exegese und der Bibelwissenschaft überhaupt. Hier seien die wichtigsten im Wortlaut angeführt.

DE: Πρὸς Φιλήμονα ἐπληρώθη. P: Πρὸς Φιλήμονα ἐγράφει (= ἐγράφη) ἀπὸ Ῥώμης. K 47 u. a.: (H) πρὸς Φιλήμονα ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης διὰ Ὀνησίμου οἰκέτου. 113: Τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Παύλου ἐπιστολὴ πρὸς Φιλήμονα καὶ Ἀπφίαν δεσπότας τοῦ Ὀνησίμου καὶ πρὸς Ἄρχιππον τὸν διάκονον τῆς ἐν Κολασσαῖς ἐκκλησίας ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης διὰ Ὀνησίμου οἰκέτου. 48: ... ἀπὸ Ῥώμης ἐκ προσώπου Παύλου καὶ Τιμοθέου διὰ Ὀνησίμου οἰκέτου· ἀλλὰ δὴ καὶ μάρτυς Χριστοῦ γεγένηται ὁ μακάριος Ὀνήσιμος ἐν τῇ Ῥωμαίων πόλει ἐπὶ Τερτούλλου τοῦ τηνικαῦτα τὴν ἐπαρχικὴν ἐξουσίαν διέποντος τῇ τῶν σκελῶν κλάσει τὴν ψῆφον ὑπομείνας τοῦ μαρτυρίου. d e: ad filemonem explicit (d** e +: scribens a roma).



Beilagen.

Ermordung des Stadtpräfekten Pedanius Sekundus 61 n. Chr. Tacitus, Annales XIV, 42—45.

42. Haud multo post praefectum urbis Pedanium Secundum servus ipsius interfecit seu negata libertate, cui pretium pepigerat, sive amore exoleti infensus et dominum aemulum non tolerans. ceterum cum vetere ex more familiam omnem, quae sub eodem tecto mansitaverat, ad supplicium agi oporteret, concursu plebis, quae tot innoxios protegebat, usque ad seditionem ventum est senatuque in ipso erant studia nimiam severitatem aspernantium pluribus nihil mutandum censentibus. ex quis C. Cassius sententiae loco in hunc modum disseruit: 43. „Saepenumero, patres conscripti, in hoc ordine interfui, cum contra instituta et leges maiorum nova senatus decreta postularentur, neque sum adversatus, non quia dubitarem super omnibus negotiis melius atque rectius olim provisum et, quae converterentur, in deterius mutari, sed ne nimio amore antiqui moris studium meum extollere viderer. simul quidquid hoc in nobis auctoritatis est, crebris contradictionibus destruendum non existimabam, ut maneret integrum, si quando res publica consiliis eguisset. quod hodie venit consulari viro domi suae interfecto per insidias serviles, quas nemo prohibuit aut prodidit, quamvis nondum concusso senatus consulto, quod supplicium toti familiae minitabatur. decernite, hercule, impunitatem, ut quem dignitas sua defendat, cum praefectura urbis non profuerit? quem numerus servorum tueatur, cum Pedanium Secundum quadringenti non protexerint? cui familia opem ferat, quae ne in metu quidem periculo nostra advertit? an, ut quidam fingere non erubescunt, iniurias suas ultus est interfector, quia de paterna pecunia transegerat aut avitum mancipium detrahebatur? pronuntiemus ultro dominum iure caesum videri. 44. libet argumenta conquirere in eo, quod sapientioribus deliberatum est? sed etsi nunc primum statuendum haberemus, creditisne servum interficiendi domini animum sumpsisse, ut non vox minax excideret, nihil per temeritatem proloqueretur? sane consilium occuluit, telum per ignaros paravit: num excubias transiret, cubiculi fores recluderet, lumen inferret, caedem patraret omnibus nesciis? multa sceleris indicia praeveniunt, servis, si pereundum sit, ni prodant, possumus

singuli inter plures, tuti inter anxios, postremo non inulti inter nocentes agere. suspecta maioribus nostris fuerunt ingenia servorum, etiam cum in agris aut domibus isdem nascerentur caritatemque dominorum statim acciperent. postquam vero nationes in familiis habemus, quibus diversi ritus, externa sacra aut nulla sunt, colluviem istam non nisi metu coërcueris. at quidam insontes peribunt. nam et ex fuso exercitu cum decimus quisque fusti feritur, etiam strenui sortiuntur. habet aliquid ex iniquo omne magnum exemplum, quod contra singulos utilitate publica rependitur". sententiae Cassii ut nemo unus contraire ausus est, ita dissonae voces respondebant numerum aut aetatem aut sexum ac plurimorum indubiam innocentiam miserantium. praevaluit tamen pars, quae supplicium decernebat. sed obtemperari non poterat conglobata multitudine et saxa ac faces minante. tum Caesar populum edicto increpuit atque omne iter, quo damnati ad poenam ducebantur, militaribus praesidiis saepsit. 45. Censuerat Cingonius Varro, ut liberti quoque, qui sub eodem tecto fuissent, Italia deportarentur. id a principe prohibitum est, ne mos antiquus, quem misericordia non minuerat, per saevitiam intenderetur. Cf. Plin. ep. 3, 14 (ad Acilium).

Plinius des Jüngeren Fürsprache für einen Freigelassenen. Plin. Epist. X, 21 et 24.

21. Libertus tuus, cui succensere te dixeras, venit ad me advolutusque pedibus meis tanquam tuis haesit. flevit multum multumque rogavit, multum etiam tacuit: in summa: fecit mihi fidem paenitentiae. vere credo emendatum, quia deliquisse se sentit. irasceris, scio, et irasceris merito, id quoque scio. sed tunc praecipua mansuetudinis laus, quum irae causa iustissima est. amasti hominem et, spero, amabis. interim sufficit, ut exorari te sinas. licebit rursus irasci, si meruerit: quod exoratus, excusatius facies. remitte aliquid adulescentiae ipsius, remitte lacrimis, remitte indulgentiae tuae. ne torseris illum, ne torseris etiam te. torqueris enim, quum tam lenis irasceris. vereor, ne videar rogare, sed cogere, si precibus eius meas iunxero. iungam tamen tanto plenius et effusius, quanto ipsum acrius severiusque corripui districte minatus nunquam me postea rogaturum. hoc illi, quem terreri oportebat, tibi non item. nam fortasse iterum rogabo, iterum impetrabo, sit modo tale, ut rogare me, ut praestare te deceat. Vale.

24. Bene fecisti, quod libertum aliquando tibi carum reducentibus epistulis meis in domum, in animum recepisti. iuvabit hoc te. me certe iuvat, primum quod te tam tractabilem video, ut in ira regi possis, deinde quod tantum mihi tribuis, ut vel auctoritati meae pareas vel precibus indulgeas. igitur et laudo et gratias ago. simul in posterum moneo, ut te erroribus tuorum, etsi non fuerit, qui deprecetur, placabilem praestes. Vale.

Bischof Kaor von Hermupolis an den Offizier Flavios Abinnaias zu Dionysias im Faijûm (um 346 n. Chr.) (London, British Museum).

Τῷ δεσπότῃ μου καὶ ἀγαπητῷ / ἀδελφῷ Ἀβιννέῳ πραι ⟨ποσίτῳ⟩ / Κάορ, πάπας Ἑρμουπόλεως χαί⟨ρ⟩ειν. / ἀσπάζωμαι [1]) τὰ πεδία σου πολλά. / γινόσκιν [2]) σε θέλω, κύριε, / π⟨ερὶ⟩ Παύλω [3]) τοῦ στρατιώτη [4]), περὶ τῆς φυγῆς· συνχωρῆσε [5]) / αὐτοῦ [6]) τοῦτω [7]) τὸ ἄβαξ [8]), / ἐπειδὴ ἀσχολῶ ἐλθῖν [9]) πρὸ⟨ς⟩ σὲν [10]) αὐτεημερέ [11]). καὶ πάλειν [12]), / ἀμ [13]) μὴ παύσεται [14]), ἔρχεται / εἰς τὰς χεῖράς σου ἄλλω [15]) ἄβαξ. / ἐρρῶσθαί σε εὔχο/μαι πολλοῖς χρό/νοις [16]), κύριέ μου, / ἀδελφέ. (Nach Deißmann, Licht vom Osten, [4]1923, S. 185).

---

[1]) ἀσπάζομαι. [2]) γινώσκειν. [3]) Παύλου. [4]) στρατιώτου. [5]) συνχωρῆσαι. [6]) αὐτῷ. [7]) τοῦτο. [8]) ἅπαξ. [9]) ἐλθεῖν. [10]) σέν vulgäre Form für σέ. [11]) αὐθημερόν. [12]) πάλιν. [13]) ἄν = ἐάν. [14]) παύσηται. [15]) ἄλλο. [16]) χρόνος = ἔτος.

Deutsches Register.

Griechisches Register.

